N° 2. 10 NOVEMBRE 1919.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Idée fondamentale de la vie chrétienne [1]

II

La vraie vie chrétienne

Qu'est-ce donc que la vie chrétienne ?

La vie chrétienne, c'est la vie divine, — j'entends la vie que Dieu lui-même vit, — communiquée à l'homme, adaptée à ses facultés, vécue enfin vitalement par lui, comme telle, c'est-à-dire : comme vie divine.

Nous étudierons d'abord sa communication, puis son adaptation, et enfin sa vitalité (2).

La communication à l'homme de la vie même de Dieu ne saurait s'entendre que si nous connaissons d'avance quelque chose de la vie de Dieu. D'où le partage de cette question :

1° La vie intime de Dieu ;

2° Sa communication à l'homme.

(1) Voir n° du 10 octobre.
(2) Dans les questions suivantes : III et IV.

I. — *La vie intime de Dieu.*

La vie chrétienne, disais-je, est la vie de Dieu même, la même vie que celle que Dieu vit dans son intime.

Ce n'est donc pas la vie du Dieu Créateur ou Législateur, vie qui n'ajoute rien à Dieu, mais simplement le manifeste, vie dans laquelle il ne se livre qu'imparfaitement Lui-même. Il n'est pas besoin de la vie chrétienne pour réaliser l'imitation du Créateur. La philosophie y suffit. En remontant à Dieu et à ses attributs, par le chenal de ses œuvres, elle trouve, en même temps que la source, l'idéal suprême de la morale rationnelle et le motif divin de la religion naturelle. Mais tout cela, nous l'avons vu, le christianisme le dépasse.

En quoi consiste donc cette vie intime de Dieu ? Elle est à deux degrés, ou plutôt nous entrons par ces deux degrés dans sa connaissance.

Dieu est infiniment parfait. Sa vie profonde, c'est la vie du Parfait, de Celui à qui rien ne manque. Pour nous, vivre, c'est nous emparer du bien qui peut nous perfectionner. D'où l'importance, chez nous, de l'activité extérieure, condition de l'entrée en possession des biens qui achèvent notre être et, par là, nous rendent heureux. En Dieu, au contraire, la perfection est éternellement rendue à son terme. La création, nous l'avons dit, ne lui ajoute rien. Il n'a qu'à prendre conscience, si l'on ose dire, de ce qu'il Est en Lui-même pour que sa vie soit remplie. Qui dira l'intensité d'une telle vie qui consiste à posséder consciemment la plénitude du Bien, de ce Bien dont quelques rayons reflétés par la création suffisent pour déclencher dans l'humanité la faim et la soif du bonheur et sa recherche inlassable et passionnée ? Dieu trouve en soi-même, comme dans sa source, le Bien parfait. Il n'a qu'à se contempler d'une vue adéquate et à s'aimer d'un amour infini pour être heureux. Cette béatitude de la contemplation et de l'amour de Lui-même, c'est sa vie !

Mais ce n'est pas toute sa vie. La plénitude de la perfec-

tion divine ne saurait s'actualiser ainsi dans cette connaissance et cet amour sans porter dans cette activité la loi de perfection qui est la loi de l'Être divin. Dans les créatures la plénitude de l'activité, si relative soit-elle, s'affirme par la fécondité, par la production d'une œuvre qui porte l'empreinte de sa cause. Le maximum de cette plénitude se réalise lorsque l'effet reproduit sa cause dans tout ce qui la caractérise. Le type de cette plénitude d'activité est la paternité qui, dans la plus noble des créatures, partie d'une personnalité, aboutit à une autre personnalité, égale et semblable à sa cause.

S'il est permis de transposer dans le Parfait les lois de perfection de l'imparfait, et cela est permis (1), nous dirons donc qu'en Dieu la connaissance et l'amour sont féconds, et qu'en se déployant ils réalisent, dans leur plan de perfection infinie, la loi de l'activité parfaite, qu'ils aboutissent donc à des personnes, semblables et égales en tout à la source dont elles émanent. Il y aura cependant cette différence, c'est que les personnes émanées de la puissance active du Parfait ne sauraient constituer un être qui se surajoute à son être, sans quoi il ne serait plus le Parfait : toute cette activité donc se déploie jusqu'à son terme dans le sein du Parfait.

C'est le mystère de la Très Sainte Trinité, de l'Être un de Dieu dans la Trinité des personnes ; c'est le mystère de la vie intime de Dieu, tel que nous l'a révélé Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Dieu contemple de toute éternité sa souveraine perfection, et en se contemplant il engendre son *Fils*, le *Verbe* de Dieu, seconde personne de la Sainte Trinité. Le Fils de toute éternité contemple la perfection du Père. Et le Fils et le Père contemplant l'un dans l'autre leur indivisible perfection, de toute éternité s'aiment infiniment. Et de cet acte d'amour mutuel, selon la loi de fécondité qui est la loi de la vie parfaite, jaillit comme son fruit la troisième

(1) S. Thom., *Summ. Theol.*, I, qu. 4, art. 3 ; qu. 13, art. 1-6.

personne de la Sainte Trinité, le Saint-Esprit. Et l'Esprit contemple et aime le Père et le Fils. Et dans cette société de connaissance et d'amour du Parfait, le Père, le Fils et l'Esprit sont infiniment heureux. Tel est, balbutié, sur la vie intime de Dieu le dernier mot de la révélation. Nous l'ignorerions à jamais, car « personne n'a vu Dieu », si « le Fils unique qui est dans le sein du Père ne nous l'avait révélé » (1).

II. — *La communication à la créature de la vie intime de Dieu.*

Il est clair que si cette vie intime de Dieu doit être communiquée à la créature, elle ne saurait l'être qu'en une créature où se rencontrent la connaissance et l'amour, non pas, s'entend, une connaissance et un amour quelconque, mais une connaissance capable de prendre conscience du Parfait, un amour capable de goûter les attraits du souverain Bien. Voilà pourquoi, sauf l'ange et l'homme, toute créature est fermée à la communication de la vie intime de Dieu.

Cette communication se réalise à deux degrés, selon que l'être capable d'être élevé à cette hauteur est rendu à son terme et en jouit pleinement : vie bienheureuse — ou qu'il est encore en route et y aspire de loin : vie chrétienne proprement dite.

La vie bienheureuse. — « Nous savons que lorsque notre état futur se manifestera, nous serons semblables à Lui, car nous verrons Dieu tel qu'il est » (2). C'est en ces termes que saint Jean décrit à ses enfants l'état des élus du Ciel. Et voici comme saint Paul oppose ce même état à la vie chrétienne actuelle : « Présentement nous voyons comme dans un miroir et dans des images énigmatiques, alors ce sera face à face. Présentement je connais d'une manière

(1) I Joann., IV, 12.
(2) I Joann., III, 2.

énigmatique, mais alors je verrai comme je suis vu » (1). Comme je suis vu ! Tel que je suis ! Les bienheureux voient Dieu face à face, tel qu'Il est : *sicuti est*. C'est dire que l'objet même de la vie intime de Dieu est devenu l'objet de leur vie. Comme Dieu se connaît et s'aime Lui-même tel qu'Il est, ainsi les Bienheureux. Ils le voient et par cette vision se l'assimilent tel qu'Il est dans son essence, donc dans la perfection de son essence, mais aussi dans sa vie intime de Père, de Fils et d'Esprit. Ils ne comprennent pas, sans doute, ce divin objet qui dans son mode d'être et de vivre est infini tandis qu'eux demeurent finis. Mais cependant ils le voient tout entier, sans intermédiaire. L'horizon de leur vie intellectuelle est exactement le même que celui du Dieu bienheureux.

D'où vient cette puissance de leur regard ? Sans nul doute de ce que Dieu leur communique sa propre lumière intellectuelle : « C'est dans ta lumière que nous verrons la Lumière » (2), dit le psalmiste. Leur intelligence est divinisée, déiforme. Et c'est ce que saint Jean n'a pas manqué de noter, comme le prélude de la vision. *Nous serons semblables à Lui*, dit-il d'abord, et ensuite seulement : *et nous verrons Dieu comme Il est* (3).

Il va de soi que l'amour vibre à l'unisson. Mais ici le bienheureux se trouvait armé dès avant son entrée dans la béatitude. L'amour divin, l'amour par lequel Dieu s'aime en Dieu, lui avait été communiqué sur la terre. Il le suit au ciel, le même, identiquement (4). « *Charitas nunquam excidit*. La charité ne meurt pas. » Elle est réglée maintenant par la vision faciale et devient plus intense et plus béatifiante. C'est la seule différence.

Ainsi c'est en semblable à Dieu que le Bienheureux voit et aime Dieu et qu'il entre dans l'intimité du Parfait. La ressemblance des deux vies ne s'arrête pas là. Car le Bien-

(1) I Cor., XIII, 11-12.
(2) Ps. XXV, 10.
(3) S. Thom., *Summ. Theol.*, I, qu. XII.
(4) Cette idée sera explicitement développée ailleurs.

heureux participe ainsi à la vie des trois personnes divines. Il est associé actif de cet auguste mystère. Comment en serait-il autrement puisque sa vie est parfaite et qu'étant parfaite elle doit être féconde ? Par sa vue de la divine essence il s'associe vitalement à la génération du Verbe, car la réalité que rencontre son acte de connaître n'est pas, comme chez nous, une représentation, mais Dieu lui-même. Par son amour il s'associe vitalement à la procession du Saint-Esprit, car la réalité qu'enserre son acte d'aimer, c'est le Bien souverain, c'est-à-dire encore Dieu, mais Dieu comme terme de l'amour. Ainsi, dans son plan d'être fini, le Bienheureux reproduit, grâce à la forme divine qui est devenue à un certain degré la sienne, quelque chose de la vie infinie. Plongé en Dieu, aussi bien par la racine de son être divinisé que par le terme de son activité et par l'acte même qui réunit sa puissance à son terme, le bienheureux, dans son plan de créature, vit à la lettre toute la vie divine.

La vie chrétienne. — Pour comprendre maintenant notre vie chrétienne dans toute sa vérité il suffit simplement de donner à ce que l'on vient de dire une sorte de recul. *Facie ad faciem*, face à face, voilà le bienheureux. *Aspicientes a longe*, regardant de loin, et comme dans une image encore indistincte, *in speculo, in enigmate*, tel est le chrétien. Mais la vie foncière est la même. Car la vie chrétienne ne regarde pas cette vie céleste comme un avenir futur dont elle serait séparée par l'abîme inquiétant de la mort. La vie chrétienne, c'est la vie éternelle déjà commencée. C'est, dès ici-bas, une vie divine. *Apprehende vitam æternam*, saisis-toi de la vie éternelle, dit saint Paul à son cher disciple Timothée (1).

Il n'y a rien dont nous ayons davantage besoin d'être persuadés. Nous concevons trop la vie chrétienne comme une vie terrestre dans sa teneur présente, rejetant dans

(1) Tim., VI, 12.

l'autre monde les au-delà divins. Et de là naît en tant d'âmes chrétiennes la tentation (n'est-ce qu'une tentation ?) de faire deux parts dans notre vie : l'une qui seule compte en pratique, qui est pour nous en fait *la vie*, vie tangible et bien réelle, et qui se passe à poursuivre les buts et les jouissances de ce monde ; l'autre, qu'il faut tout de même envisager en vue de l'avenir, mais d'un avenir si lointain qu'il semble que l'on ait toujours le temps d'y penser plus tard. Ce qu'une telle séparation entraîne de négligences, de torpeur spirituelle, de dissipation est incalculable. Ce qu'elle occasionne de doutes sur le fond même de notre vie, de découragements, d'incrédulité pratique, est calamiteux ! Ce qu'elle provoque, au dernier moment quand l'heure suprême approche, d'inquiétudes, de regrets et finalement de désespérance de se sentir si peu préparé et pourtant si proche, est désolant ! Il est grand temps de revenir à des pensées plus vraies, plus salubres, plus génératrices d'énergies, plus réconfortées par la paix intérieure. La vérité qui nous délivrera tient en ces quelques mots : Chrétien, sache que tu as à vivre dès ici-bas une vie apparentée à la vie de Dieu lui-même, que la vie actuelle est une vie divine. *Charissimi,* NUNC *sumus filii Dei* (1). *Apprehende vitam æternam !*

Paradoxe étonnant ! Dieu et nous, c'est si différent ! Mais le paradoxe est un fait, le fait chrétien, fondé sur le fait de l'apparition sur la terre du Christ Dieu, l'homme en qui la vie divine, la vie qui est auprès du Père, a été manifestée à tous. Car, cette vie, nous l'avons vue de nos yeux, touchée de nos mains, comme s'écrie saint Jean (2). Or cette vie divine, le Fils de Dieu ne l'a pas gardée pour lui puisqu'il a donné la puissance de devenir fils de Dieu à leur tour à tous ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés de la chair, ni du sang, mais de Dieu même (3),

(1) I Joann., I, 1-2.
(2) I Joann., I, 1-2.
(3) Joann., I, 12.

de sorte que notre société soit avec le Père et son Fils Jésus-Christ afin que notre joie soit pleine comme la leur (1).

Et cette communication s'est réalisée en fait : *Maria optimam partem elegit*, Marie a choisi la meilleure des parts. Pourquoi ? Parce que aux pieds du Maître divin elle ne vit que de son Dieu. Il est tout pour elle. Elle s'empare ainsi de ce qui fait le fond de la vie éternelle, de la vie du Dieu qui n'a d'autre aliment que Dieu même, de la vie de l'Homme Dieu et des bienheureux du Ciel qui ne vivent que de Dieu. Marthe, elle, vit dans le service de Dieu. Sa part est bonne, mais elle n'est pas « la meilleure » parce qu'elle n'est pas la vie absolue. Le service de Dieu n'a qu'un temps : si élevé soit-il dans ses formes, il ne passe pas le seuil de la mort : « La prophétie aura un terme, les langues se tairont, la science sera abolie (2). » Marie, elle, vit déjà la vie définitive, la vie du Ciel, la vie apparentée à la vie intime de Dieu, la vie éternelle. C'est pourquoi « sa part ne lui sera point ôtée ». La mort peut venir : « La charité ne meurt pas. » Pas d'hiatus troublant à ce moment solennel, pas de solution de continuité. Le dernier battement de notre cœur divinisé sur la terre ne fait qu'un avec le premier grand battement de ce même cœur dans les splendeurs des saints : « *Charitas numquam excidit.* »

La vie que le Christ a apportée sur la terre, la simple vie chrétienne, si méconnue dans sa grandeur, c'est donc la vie de Dieu même, transplantée, acclimatée, naturalisée dans le sol aride de l'âme humaine : c'est l'apprentissage de la vie éternelle, mais un apprentissage qui en renferme déjà toute la valeur d'éternité (3).

(1) I Joann., I, 3-4.
(2) I Cor., XIII, 8.
(3) *Quoniam vitam æternam dedit nobis Deus.* I Joann., V, 11.

III

Comment la vie divine s'adapte a notre vie de créature.

« *Mes très chers, c'est maintenant que nous sommes fils de Dieu ; et cependant ce que nous serons plus tard n'est pas encore apparent* (1). » La vie divine en nous s'attempère nécessairement ; elle se plie à notre condition de voyageurs, *viatores*, d'êtres en route vers l'état parfait, *in virum perfectum, in ætatem plenitudinis Christi* (2). « Lorsque j'étais enfant, dit saint Paul, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant. Ce n'est que lorsque je fus arrivé à l'âge adulte, que je mis fin à ce qui était d'un enfant (3). »

« Toute créature, dit le même saint Paul, est dans les gémissements de l'enfantement ; nous-mêmes qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons au-dedans de nous, attendant l'adoption des enfants de Dieu (4), leur liberté glorieuse (5). » « Ce n'est qu'en espérance que nous sommes sauvés... Si donc nous espérons ce que nous ne voyons pas, attendons-le en patience (6). » Saint Jacques résumant le tout : « Dieu nous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous soyons comme une *ébauche* de sa créature (définitive) » (7).

Ce qu'il faut remarquer dans ces paroles, c'est que notre marche vers la vie éternelle n'est pas représentée comme une marche vers un terme étranger, mais comme une croissance. « Dès maintenant nous sommes fils de Dieu. »

(1) I Joann., III, 2.
(2) Eph., IV, 13.
(3) I Cor., XIII, 11.
(4) Rom., VIII, 22-23.
(5) Rom., VIII, 21.
(6) Rom., VIII, 24-25.
(7) Jac., I, 18.

Que ce *maintenant* est instruisant ! C'est la même vie qui se développe actuellement et qui se rencontrera à l'aboutissant, ébauchée d'abord, puis réalisée, adaptée d'abord à notre état imparfait, puis libérée de ses liens et s'épanouissant là-haut dans la plénitude de la divine filiation. « Ceux que Dieu a prévus et prédestinés, comme les images de son Fils... il les a appelés ; ceux qu'il a ainsi appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés (1). » Tout se suit, sans heurt ni arrêt, dans la vie du juste, en harmonie avec l'infaillible prévision de Dieu.

En quoi consiste l'imperfection nécessaire de notre état présent ? En ce que nous ne pouvons encore ni *voir* Dieu, ni le *posséder* effectivement. C'est la condition même de l'état d'un être en route. Dieu n'y peut rien changer. Par contre, si Dieu nous en donne l'énergie divine, rien ne nous empêche d'*aimer* Dieu tel qu'Il est. L'amour, en effet, abstrait de la présence ou de l'éloignement de son objet : il est tout aussi réel dans un cas que dans l'autre (2). Ainsi, des deux actes par lesquels Dieu prend pour ainsi dire possession de soi-même, et qui constituent sa vie bienheureuse, la contemplation et l'amour, il en est un qui peut être dès ici-bas notre fait, l'amour, parce qu'il comporte l'éloignement, un autre qui nous échappe, la vision, et qu'il faut bien remplacer par un succédané, la foi, puisqu'il est la condition du premier. Et naturellement l'imperfection inhérente à nos capacités actuelles de connaissance de Dieu rejaillira sur la possession de Dieu que nous pouvons avoir ici-bas. D'où l'espérance. On voit ainsi avec précision en quoi consiste l'imperfection de la vie divine telle qu'elle est acclimatée en nous par la vie chrétienne.

Mais ce n'en est pas moins, quant au fond des choses, la vie divine. Par la foi, Dieu en lieu et place de la vision nous donne la connaissance *certaine* de ce qu'Il est en

(1) Rom., VIII, 28-29.
(2) S. Thom. *Sum. Theol.*, II^{a} II^{ae}, qu. 2, art. 3 et 4 ad. 1.

Lui-même ; et par suite, l'amour de Dieu tel qu'Il est en Lui-même peut naître dans nos cœurs. Cet amour trouve dans l'annonce de la foi son objet, son aliment complet. La possession totale seule reste inachevée : mais la foi nous la promettant avec certitude et nous garantissant le secours efficace de Dieu pour y parvenir, notre espérance est ferme et équivaut à une possession anticipée. D'où le mot de l'Apôtre : *Spe gaudentes*, soyons heureux par l'espérance (1).

Ainsi par l'exercice des vertus théologales nous nous approprions, autant qu'il est possible dans notre état, les actes divins par lesquels Dieu vit de soi-même, les actes par lesquels les bienheureux sont associés à sa vie et vivent de Lui. Tel qu'Il se connaît nous le connaissons, avec la même certitude, car par la foi nous croyons à Celui qui se voit, nous emparant pour ainsi parler du savoir divin (2). Tel qu'Il se possède nous le possédons en espérance et nous jouissons par anticipation de cette possession. Sa bonté infiniment aimable est l'objet immédiat et la règle unique de notre charité, puisque la foi nous a mis en contact avec elle, dans tout ce qu'elle est : ainsi notre vie de cœur, dans son objet et dans son mode qui est d'aimer sans mesure le bien Infini, coïncide avec la vie d'amour du Dieu glorieux et du bienheureux du Ciel (3).

La ressemblance va plus loin encore. Comme la vie du bienheureux du ciel, cette vie du chrétien qui s'exerce par les vertus théologales reflète, autant que nous le pouvons dans notre nuit, les splendeurs de la vie trinitaire. « Le Verbe de Dieu, dit saint Thomas, naît de Dieu par la connaissance qu'Il a de Lui-même, et l'Amour procède de Dieu, en ce qu'Il s'aime Lui-même... L'image divine se retrouve dans le verbe que l'homme conçoit en connaissant Dieu, et dans l'amour qui dérive de cette connaissance. Et donc la divine image existe dans l'âme

(1) Rom., XII, 12.
(2) S. Thom., *Sum. theol.* II^{a} II^{ae}, qu. 4, art. 8, ad 2.
(3) Ces vues seront développées plus loin dans des articles spéciaux.

humaine en tant qu'elle atteint ou est capable d'atteindre Dieu. » (1) Or par la foi et l'amour d'espérance et surtout de charité, nous atteignons Dieu d'une manière supérieure par la connaissance et l'amour. Il y a donc dans ces actes un effort pour imiter la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit. Le chrétien est donc associé, lui aussi, à la vie de Dieu dans ce qu'elle a de plus intime, à la vie trinitaire.

L'exercice des vertus théologales constitue donc une vie d'un ordre sublime, auquel décidément ne peut être comparé l'ordre de la vie du service, qu'il s'agisse du service en vue de la récompense, du service de la vie morale, du service du culte. Sans doute cette vie supérieure n'ignore pas les assurances de la félicité éternelle, ressort de la vie du serviteur fidèle, mais la récompense n'entre pas dans sa perspective, comme le simple résultat d'un contrat fidèlement observé, *Do ut des* : elle se présente comme son épanouissement normal, couronnement qui va de soi de la vie présente, qui l'appelle et y tend. « *Eo quod nolumus expoliari sed supervestiri ut absorbeatur quod mortale est a vita* (2). La tendance foncière de notre vie n'est-elle pas d'être revêtus de notre perfection et que ce qu'il y a de mortel en elle soit absorbé par la vie définitive? » De même cette vie divine est une vie morale, mais elle l'est sans le rechercher précisément : elle l'est éminemment. Vivre par la foi en présence de l'Idéal de la Perfection divine elle-même, règle suprême de toute perfection morale, vivre par la charité en union avec Dieu, ne vouloir que Lui, et le vouloir comme Il se veut, sans mesure, réaliser ainsi en soi ce qu'il y a de plus intime dans les mœurs de l'Être parfait, c'est assurément une vie morale supérieure et qui l'emporte en qualité sur la vie morale ordinaire, comme le terme l'emporte sur la route, comme la fin sur le moyen. De même, enfin, cette vie est un

(1) *Sum. theol.* I, qu. 93, art. 8, c.
(2) II Cor., v, 4

culte, mais ce n'est pas un rit matériel, toujours infiniment éloigné d'égaler l'excellence divine. Notre culte par les vertus théologales atteint directement Dieu et Dieu en Lui-même. C'est le culte des adorateurs *en esprit*, sans autre matière du sacrifice que les actes spirituels de la foi, de l'espérance et de la charité, des adorateurs *en vérité*, sans aucun intermédiaire qui cache Dieu. Plus donc qu'un service, plus qu'une morale, plus qu'un culte, sans rien renier de ces valeurs, la vie des vertus théologales c'est la vie humaine aussi parfaite qu'elle peut l'être puisqu'elle s'essaie directement à reproduire les mœurs divines elles-mêmes, type de toute sainteté, dans ce qu'elles ont de plus intime et de plus profond.

Qu'il est donc capital pour la conduite de nos vies chrétiennes de savoir ces choses et de prendre conscience de cette dignité incomparable de la vie selon les vertus théologales ! Quelle lumière sur la direction de notre activité spirituelle, sur l'attention majeure qu'il convient de donner à cette vie divine intime, avant de passer au service ! quel foyer, d'ailleurs, pour enflammer l'ardeur de ce service et lui donner un caractère plus désintéressé, pour élever notre idéal moral, pour animer notre piété et vivifier notre culte ! Quel réconfort surtout dans le travail, dans les tentations, dans les épreuves que l'intelligence de cette vie divine à laquelle Dieu nous appelle, qu'Il nous donne de réaliser par l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, qui est tout à la fois si sienne et si nôtre !

IV

Vitalité de notre vie divine

Invitée à devenir la mère de Dieu, la Vierge sainte s'écrie : *Comment cela est-il possible ?* Et comment, en effet, une créature peut-elle vitalement engendrer le

Créateur ? L'ange répond : *La vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre* (1).

Une hésitation semblable oppresse nos esprits mis en en présence de ce plan divin de notre vie qui est le plan de la vie chrétienne. Dieu seul peut atteindre Dieu. Dieu seul, vitalement, peut produire les actes divins par lesquels Il entre en possession de Lui-même. Or nous ne sommes pas Dieu. Et quand même Dieu nous aiderait par son secours tout-puissant, nous ne produirions pas vitalement les actes réservés à Dieu. Toute activité vitale jaillit d'une source intérieure qui l'engendre. La source des activités divines n'est pas dans la nature humaine. Il est donc impossible que nous *vivions* vraiment la Vie divine. Nous n'en sommes pas les vivants : nous en sommes tout au plus les exécuteurs passifs. C'est Dieu seul qui vit sa grande vie, en nous et par nous.

Certes ce serait déjà une vocation sublime que de servir comme d'instrument à une expansion de la vie divine. C'est ce qui a déterminé le maître des sentences, Pierre Lombard, frappé de l'excellence divine de la charité, à regarder l'acte de charité comme une activité propre et immédiate de l'Esprit-Saint. Mais saint Thomas lui a objecté avec raison que ce serait là plutôt diminuer la dignité de notre amour de Dieu. Si notre volonté, dans l'acte de charité, se comportait d'une manière purement passive, sans être le principe de son action, ou si elle n'était qu'un instrument qui agit sans doute mais sans pouvoir résister, que deviendrait la spontanéité inhérente à toute volonté, que deviendrait, par suite, le mérite de notre amour de Dieu, source et racine de tout mérite ? Et il concluait que la charité, pour être comme elle le doit, vraiment active, doit posséder en soi un principe d'action, évidemment surnaturel et pur don de Dieu, une forme divine s'identifiant avec elle et l'inclinant, comme naturellement, facilement, avec plaisir, à l'acte de charité (2).

(1) Luc., I, 34, 35.
(2) S. Thomas, *Summa theol.*, II^{a} II^{ae}, qu. 23, art. 2.

Autant, sans doute, devons-nous penser de l'espérance et de la foi. Pour produire comme de source ces actes divins, il faut que nous soyons naturalisés divins.

Or c'est cette naturalisation qu'affirme notre foi. « Dieu, dit l'apôtre saint Pierre, vous a donné, par Jésus-Christ, des dons précieux et magnifiques, afin que par eux vous deveniez participants de la nature divine (1). » Le baptême modifie notre état naturel et nous engendre par une nouvelle naissance à la nature divine. C'est une refonte de notre âme, comme une nouvelle création dans le Christ Jésus, *creati in Christo Jesu* (2). La grâce sanctifiante, c'est la nature même de Dieu, transfusée en nous, autant que nous en sommes capables, naturalisée, acclimatée, entée sur notre nature et la transformant intérieurement de manière à ce que la vie divine puisse jaillir de notre âme divinisée comme de source. De là le mot mystérieux du Christ répondant, dans l'Évangile de saint Jean, aux Juifs qui lui reprochent de se faire Dieu : « Dans votre loi n'est-il pas écrit : « J'ai dit : Vous êtes des dieux (3) ? » A la vérité, par la grâce nous ne devenons pas Dieu, mais tout de même nous sommes une race divinisée, déiforme, « en puissance de devenir des fils de Dieu nés non du sang, ni de la volonté humaine, mais de Dieu ».

Comme le Père, en effet, sanctifie substantiellement la nature humaine de Jésus-Christ en l'incorporant à la personnalité du Verbe, son fils unique, ainsi par la grâce sanctifiante Dieu nous adopte comme ses fils et nous établit frères de Jésus-Christ. « *Adepti participationem generationis Christi.* » Le chrétien est appelé à reproduire en soi, comme à rebours, le mouvement par lequel le Verbe a pris la nature humaine : « Le Verbe s'est fait homme, dit un saint Père, afin que toi tu deviennes Dieu. » Au terme de ces deux genèses, celle de l'Homme Dieu et celle du chrétien, la première ayant son point de départ dans la nature

(1) II Petr., I, 4.
(2) *Eph.*, II, 10.
(3) Joann., X, 34.

divine, la seconde dans la nature humaine, se rencontre un résultat semblable : là le Dieu humanisé, ici l'homme divinisé. Et de même que l'humanité de Notre-Seigneur, par son union à sa divinité, se trouve à hauteur pour produire des actes divins, ainsi notre nature humaine, par la grâce sanctifiante, est élevée à la dignité de foyer de vie divine. Il y a désormais en elle « une source jaillissante de vie éternelle » (1), une semence divine, *semen Dei* (2), issue de Dieu, et capable d'engendrer en nous la vie même par laquelle Dieu vit, de nous donner par la foi, l'espérance et la charité, de connaître et d'aimer Dieu comme Il se connaît et s'aime Lui-même.

C'est pourquoi, dans l'Evangile, l'acte d'amour de Dieu par la charité, qui résume et couronne le mouvement d'âme inauguré par la foi et l'espérance, dont il concentre en soi toute la substance, cet acte, dis-je, nous est représenté comme étant de même contexture que l'acte même par lequel Dieu s'aime. Le dernier mot du testament du Fils de Dieu n'est-il pas cette suprême prière à son Père : « *Que l'amour par lequel tu m'as aimé soit en eux* » ? « *Nous savons*, dit saint Jean, *et nous croyons à la charité que Dieu a en nous* (3). Dieu est la charité, et qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui (4). » C'est donc littéralement, et en l'entendant de l'amour qui fait la vie intime de la Sainte Trinité qu'il faut entendre cette parole : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous est donné (5). »

Sans doute il faut tempérer la hardiesse des expressions divines par la doctrine de saint Thomas rappelée plus haut. Ce n'est pas identiquement l'acte réservé à Dieu qu'il nous est donné de produire : notre amour de Dieu est bien nôtre. Mais c'est un acte du même ordre, divin comme lui.

(1) Joann., IV, 16.
(2) I Joann., III, 9.
(3) Joann., XVII, 26.
(4) I Joann., IV, 16.
(5) Rom., V, 5.

C'est en tant que nous sommes nés de Dieu par la grâce et apparentés à sa divinité qu'il nous est donné de produire ses actes réservés, vitalement, comme de source ; c'est en tant qu'engendrés à la vie du Fils et devenus membres de son corps mystique que nous aimons le Père d'un amour de Fils, c'est en « dieux » que nous aimons Dieu.

Cette fois, enfin, nous sommes en possession de tous les éléments qui font la dignité du chrétien. Et nous pouvons mesurer à la sublimité du résultat le chemin parcouru depuis le début de cette « chasse » passionnée que nous faisons à la définition de notre vie chrétienne. Qu'elle est loin de nous la vie des serviteurs qui font fructifier les talents du maître dans l'espoir de la récompense, la morale sublime vantée par ceux qui ne voient de la vie chrétienne que l'apothéose de notre vie morale rationnelle, la vie religieuse elle-même tant qu'elle se cantonne dans le service du culte ! Non pas serviteurs, mais amis, mais fils de Dieu, frères de Jésus, nous marchons sans doute vers la récompense, nous nous essayons à réaliser la morale parfaite dont l'exemplaire est la sainteté de Dieu, nous adorons ce Dieu et faisons de notre prière et de toute notre vie un sacrifice vivant pour honorer son excellence. Mais tout cela n'est pour nous chrétiens qu'une conséquence, c'est l'irradiation de ce foyer de vie intime où, par les vertus théologales, nous vivons, adaptée à notre mesure d'êtres inachevés, la vie même de Dieu ; ce n'en est pas la teneur substantielle et parfaite. Notre dignité est plus haute. C'est la dignité des Fils de Dieu adoptés par sa très grande miséricorde et qui, rendus capables par la grâce d'exercer vitalement les actes réservés à Dieu, s'efforcent de reproduire à l'exemple du Christ, dans leur plan de créature, les mœurs divines de leur Père.

Voilà le niveau où il faut nous élever et nous maintenir, si nous voulons être dignes de notre vocation, je le répète et j'y insiste, de SIMPLES CHRÉTIENS. Quelle lumière, encore un coup, sur le sens de notre vie ! Et quel malheur si nous

venions, par le péché, à en déchoir ! Le chrétien pécheur, c'est plus qu'un être dévoyé, c'est à la lettre un DÉGÉNÉRÉ, un être en qui la nature que Dieu avait engendrée en lui s'est corrompue, qui a perdu sa vigueur divine et sa valeur d'éternité : « O chrétien, s'écrie saint Léon le Grand, prends donc conscience de ta dignité et, apparenté que tu es à la nature divine, ne consens jamais à retourner par des mœurs de dégénéré à la basse vulgarité de ton ancienne existence ! *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam et, divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire !* (1) »

A. GARDEIL, O. P.

(1) S. Leo papa, *Sermo* I de Nativitate Domini.

Erratum. Dans notre article du n° du 10 octobre, à la page 29, ligne 21, au lieu de *perfections*, lire *perspectives*.

L'Hôte divin [1]

§ III. — La Sainte Trinité habite en nous comme terminant immédiatement nore acte d'amour et spécifiant notre charité.

Nécessairement présent à l'intime de tout être pour le soutenir, et d'autant plus présent que cet être est plus parfait et dès lors réclame davantage l'intervention créatrice, Dieu vit au centre de l'âme sanctifiée afin d'y conserver sans cesse et d'appliquer à l'acte cet être créé de valeur incomparable qui s'appelle la charité. Mais ce n'est encore qu'un degré supérieur de la présence divine commune à toute créature, et l'existence de Dieu dans les justes est d'une espèce différente, d'une nature spéciale. Tant d'affirmations de l'Ecriture et de la Tradition chrétienne sur l'habitation de la Sainte Trinité dans les âmes saintes seraient inexplicables autrement.

C'est pourquoi nous nous refusons à adopter l'opinion de certains auteurs qui se sont bornés à exposer la doctrine contenue dans nos précédents paragraphes, et n'ont rien osé admettre de plus. Saint Thomas n'était pas si timide. Qu'on en juge par les paroles où il commente le mot de l'Apôtre : *Vous êtes les temples du Dieu vivant.* « Bien que Dieu *soit en toutes choses* par sa présence, sa puissance et son essence, Il n'*habite* pourtant point

(1) Voir n° du 10 octobre.

partout, mais *seulement dans les saints* par sa grâce. En voici la raison. Dieu est dans toutes choses par son action, en tant qu'Il s'unit aux créatures pour leur donner et leur conserver l'être. Mais il n'y a que les saints qui par leur opération, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour, peuvent atteindre Dieu et le contenir en quelque sorte en eux. Car celui qui connaît et qui aime possède en lui-même l'objet connu et aimé (1). » Dans une page analogue, le Docteur angélique ajoute ces réflexions qui complètent sa pensée : « Dieu habite comme dans une demeure familiale chez les saints dont l'esprit est capable de le posséder par la connaissance et l'amour, lors même qu'ils ne le connaissent pas et ne l'aiment pas d'une manière actuelle, à condition cependant qu'ils aient, par le moyen de la grâce, la vertu de foi et de charité, tels les enfants baptisés. Mais une connaissance qui n'est pas accompagnée de la dilection ne suffit pas pour établir l'habitation de Dieu dans l'âme, comme l'indique ce passage de la première Epître de saint Jean (IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité* [celui-là et pas un autre] *demeure en Dieu et Dieu en lui.* Aussi beaucoup connaissent Dieu soit par connaissance naturelle, soit par la foi informe, en qui cependant l'Esprit de Dieu n'habite pas (2). On trouvera le même enseignement dans la *Somme* à la question des missions divines (3). Citons seulement cette phrase : « Dans le don de la grâce sanctifiante l'homme reçoit du même coup l'Esprit-Saint qui vient habiter en lui. L'Esprit-Saint lui-même est donné et envoyé (4). »

Donc distinguons bien le don de la grâce, la charité y comprise, et le don du Saint-Esprit. L'homme juste possède les deux tout ensemble, « il se sert du premier et il

(1) In II Cor., VI, 16, lect. 3.
(2) In I Cor., III, 16, lect. 3.
(3) I^a, qu. 43.
(4) I^a, qu. 43, a. 3 : « In ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur. »

jouit du second » (1). Il ne faut pas croire avec Pierre Lombard que l'Esprit-Saint est donné de telle sorte qu'il nous tient lieu de la charité, le don créé n'ayant dès lors plus de raison d'être. C'est une erreur, nous l'avons vu. Mais, d'autre part, ils sont dans l'erreur aussi, écrit saint Thomas, ceux qui disent que l'Esprit-Saint n'est pas donné, et que nous recevons seulement ses dons (2), comme si lui-même ne se trouvait en nous que de cette façon idéale et affective dont nous sont présents en quelque manière tous les êtres que nous connaissons et aimons. Le Saint-Esprit, à titre de cause première efficiente, diffuse en nous la charité, don créé, et par le moyen de cette charité nous entrons réellement en possession de l'Esprit-Saint lui-même, nous jouissons de lui substantiellement, si bien qu'il nous devient présent à un nouveau titre, en qualité d'hôte et d'ami. Ainsi devrait se paraphraser, d'après la doctrine de saint Thomas, le fameux texte de l'Apôtre : « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* » (3). Nous avons donc affaire à un nouveau mode de présence spécifiquement distinct du premier. Il en est aussi un troisième avec lequel il ne faut pas le confondre, car il ne lui ressemble ni de près ni de loin. Ce fut l'erreur de Petau d'avoir voulu voir dans l'union du Saint-Esprit avec l'âme du juste une union personnelle analogue à celle qui existe entre le Verbe et la nature humaine par lui assumée (4). Un vrai théologien ne peut admettre une pareille doctrine.

Il y a trois modes de présence de Dieu absolument irréductibles l'un à l'autre. « La créature est unie à Dieu de trois façons : premièrement, par simple similitude en tant que la créature possède en elle-même quelque ressemblance de la bonté divine, sans toutefois atteindre la substance

(1) I^a, q. 43, a. 3, ad 1.
(2) I^a, q. 43, a. 3, obj. 2^a et resp.
(3) I^a, qu. 43, a. 3, obj. 2 et resp.
(4) Petavii, opus de Theologicis Dogmatibus, t. 3, de Trinitate, lib. VIII, c. VI, n^{os} 3 et 8.

même de Dieu ; c'est le mode ordinaire d'union commun à tous les êtres créés d'après lequel Dieu est en eux par son essence, sa présence et sa puissance. En second lieu, ce n'est plus par une simple similitude que la créature se trouve unie à Dieu, *mais c'est lui-même considéré dans sa substance* qu'elle atteint par son opération. Ainsi quand quelqu'un adhère par la foi à la Vérité première, et par la Charité à la Bonté souveraine. C'est le second mode : Dieu est spécialement présent dans les saints en vertu de la grâce. Troisièmement la créature atteint Dieu non seulement par son opération, mais encore par son être ; ce qu'il ne faut pas entendre de l'être qui est l'acte de l'essence, car nulle créature ne peut se changer en la nature divine, mais de l'être qui est l'acte de l'hypostase ou de la personne : à cette union la créature a été élevée et c'est le troisième mode, suivant lequel Dieu est dans le Christ par une union hypostatique (1). »

Notons soigneusement que ces modes divers, très réels à les envisager du côté de la nature, ne changent rien en Dieu. Si la créature possède Dieu d'une façon nouvelle et plus intime, ce n'est pas en vertu d'une modification divine. Seule la créature a changé. Un effet nouveau a été produit en elle et l'a rapportée à Dieu d'une nouvelle manière. Ainsi par la création des êtres, le Dieu immuable a été appelé dans le temps le Maître du monde (2). Ainsi par la vertu de la grâce élevant la créature raisonnable, celle-ci n'a plus seulement avec Dieu des rapports d'effet à cause, mais de possesseur à objet possédé, et l'on peut dire que le Saint-Esprit entre en elle parce qu'il devient le Bien-Aimé dont elle jouit.

Ceci posé, pénétrons plus avant et expliquons de notre mieux cette habitation. Comment saurons-nous en quoi précisément elle consiste ?

Je réponds : comment connaissons-nous l'essence de ce

(1) S. Thom., in I Sent., dist. 37, qu. 1, a. 2.
(2) I^a, qu. 43, a. 2, ad 2.

qui devient, de l'être en puissance qui s'achemine à son acte, de la petite graine jetée en terre pour y germer? Comment la connaissons-nous? Par l'être qui doit se trouver au terme, par l'acte en qui le mouvement s'achèvera, par l'arbre qui doit nous apparaître un jour. Or la grâce est en vérité la semence de la gloire. L'homme doué de la charité possède en germe la béatitude céleste. Si la grâce n'est pas en acte égale à la gloire, dit saint Thomas, elle l'égale en vertu, la grâce vaut la gloire (1).

La grâce et la gloire font partie du même genre, la grâce n'étant pas autre chose qu'un commencement en notre âme de la gloire future (2). Celle-ci, un jour, sera « révélée en nous », dit saint Paul (3). Mais dès maintenant elle y existe en quelque manière.

Or la gloire future, c'est la présence réelle et substantielle de Dieu dans l'âme des justes en tant qu'objet *immédiat* de leur connaissance et de leur amour. Ce n'est pas une idée de Dieu, son image reflétée dans les créatures, ni même un rayon venu directement de sa divinité que le bienheureux possède dans son intelligence; ce n'est pas vers un être lointain et inaccessible que tend son désir. Le bienheureux *atteint la substance divine* elle-même, sans aucun intermédiaire, et il en jouit ineffablement. Il est tout pénétré, imbibé de la Trinité sainte.

Alors se réalise pleinement le vœu suprême du Christ en sa dernière prière : « Que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, que tous ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous

(1) « Gratia Christi quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute; sicut et semen arborum in quo est virtus ad totum arborem. » (I^a II^{ae}, qu. 114, art. 3, ad 3.)

(2) « Gratia et gloria ad idem genus referuntur quia gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. » (II^a II^{ae}, qu. 24, art. 3, ad 2.)

(3) Rom., VIII, 18.

m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi ; afin qu'ils soient parfaitement un et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé (1). »

Mais c'est pour ses fidèles dès ici-bas que Jésus priait ainsi. Aussi bien nous n'avons qu'à tirer la conclusion des principes énoncés tout à l'heure. Si le bienheureux possède Dieu Lui-même en personne, il en doit être ainsi de ce bienheureux en puissance qu'est le juste d'ici-bas. Dès maintenant l'âme sanctifiée par la grâce jouit de la présence substantielle du Dieu qui est son ami.

Sans doute cela s'accomplit dans le mystère jusqu'au jour de la révélation, jusqu'au jour où la claire vision remplacera la foi. Mais si, à ne considérer les choses que de ce côté, la différence est essentielle entre la vie future et le temps de l'épreuve, du moins la charité est dès maintenant ce qu'elle sera toujours ; elle grandira, s'avivera à la vue du bien suprême, mais sa nature ne changera pas. *Caritas nunquam excidit* (2). Donc, dès ici-bas, grâce à la charité, nous jouissons de Dieu substantiellement présent dans notre âme (3).

C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle arrive comme d'instinct toute âme aimante. Sachant d'une part que la charité est essentiellement une amitié entre Dieu et nous, et d'autre part que l'amour tend par tout lui-même à réaliser l'union de ceux qui s'aiment, elle en infère que Dieu doit être là, présent, au terme de notre acte d'amour. Dans les amitiés humaines mille obstacles s'élèvent pour empêcher l'union réelle que l'on convoite. Aucun ne compte pour Dieu, pour Celui qui se trouve déjà en qualité de

(1) Joann., XVII, 20-23.

(2) I Cor., XIII, 8.

(3) S. Thom., *Sum. Theol.*, I^a II^ae, qu. 66, a. 6 ; — III Sent. dist. 27, qu. 1, art. 1, ad 3. — I Sent. dist. 14, qu. 2, art. 2, ad 2. — *Sum. Th.*, I^a II^ae, qu. 14, art. 3, ad 3 ; qu. 69, art. 2 ; II^a II^ae, qu. 27, art. 4. — Qu. disp. de caritate, art. 1, ad 3. — *Sum. Th.*, II^a II^ae, qu. 23, art. 6.

Cause première à l'intime de notre être. Il s'y rend donc à présent à un nouveau titre, incomparablement supérieur au premier. Il s'unit immédiatement à nous en qualité d'ami.

« Il s'y rend présent, il s'unit à nous », ai-je dit. Mais il faut corriger ce que ces expressions ont d'impropre, car, je le répète, Dieu ne change pas. C'est nous qui évoluons et qui entrons en communication immédiate avec Lui, par la vertu de cet *habitus* de charité qui, une fois reçu en notre volonté et la surélevant, nous donne prise sur Lui, si l'on peut dire.

Dans l'homme à qui la grâce et la charité font défaut Dieu existe bien aussi, non seulement par influence lointaine, mais substantiellement, — *per immediationem suppositi*, — afin de le soutenir dans l'être selon tout ce qu'il est. Cette vérité s'etablit métaphysiquement, et nous l'avons rappelée.

Mais du côté où la psychologie humaine déploie ses facultés, c'est comme si Dieu n'y était pas. Il est absolument hors des prises de l'homme qui ne jouit pas de la charité. A tel point que le plus grand philosophe dissertant sur le Créateur et admirant ses œuvres à travers le monde, ou le théologien le plus éminent réfléchissant sur le dogme de la Trinité, s'ils sont privés de la charité, n'atteignent pas Dieu en Lui-même avec tous les efforts de leur génie.

En regard de ce philosophe, de ce théologien, placez ce petit enfant qu'on rapporte des fonts du baptême. Il possède, lui, dans son âme inconsciente, la Trinité Sainte, Père, Fils et Esprit. Saint Thomas lui-même nous l'affirme dans un texte que nous avons cité tout à l'heure. Et de fait, cet enfant est dès maintenant doué de l'*habitus* de charité, qui ne s'acquiert pas au moyen d'actes répétés, mais que Dieu seul peut produire et qu'Il accorde même aux nouveau-nés par le sacrement de baptême. Cet *habitus* renforce d'ores et déjà la vigueur potentielle de la volonté encore endormie, et par conséquent Dieu est là, à l'intime de cette âme d'enfant, non seulement pour maintenir dans

l'être, ainsi que tout le reste, cet *habitus* qui est de l'être, et du meilleur, mais aussi pour le spécifier. Il le fait apte à aimer divinement, et lui-même se tient comme prêt à être rejoint immédiatement, le jour où le sens religieux de l'enfant s'éveillera. Dieu est présent en qualité d'objet aimé.

A plus forte raison Dieu demeure-t-Il à ce même titre dans les âmes qui ont déjà épanoui en acte leur puissance de charité, qui ont atteint dans leur élan d'amour et comme embrassé leur Dieu, sans intermédiaire. Il y demeure même en dehors de ces instants passagers où l'on peut se recueillir et vivre avec lui consciemment.

Dieu est donc l'hôte perpétuel de toute âme en état de grâce, — *dulcis hospes animae*, suivant l'expression de la sainte Église.

On comprend dès lors ces paroles de saint Jean : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (I Joan., IV, 6) ; et ce que promettait Jésus quand Il disait en son discours d'adieu : « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre séjour. » (Joan., XIV, 23); et tant de passages des lettres de saint Paul à ses communautés, qui se résument tous en celui-ci : « Vous êtes le temple de Dieu et le Saint-Esprit habite en vous » (I Cor., III, 16).

§ IV. — Pour nous, tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure enveloppé de ténèbres

Saint Thomas disait : « Dieu habite dans les justes, comme le connu est dans le connaissant, comme l'aimé est dans l'aimant. » Nous n'avons insisté que sur ce second aspect. Mais le premier s'y ramène. On pourra s'en rendre compte plus tard lorsque nous décrirons longuement cette sorte d'expérience de Dieu que nous fait goûter le don de sagesse sous l'influence de la vertu de charité. D'ici là

plusieurs notions restent à élucider, et il convient de procéder avec ordre.

Commençons par bien comprendre dès maintenant que la vertu de foi ne peut par elle-même nous rendre Dieu présent. Tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure nécessairement voilé pour notre intelligence. C'est le côté négatif de cette habitation de la Sainte Trinité en nous qu'il faut achever d'expliquer.

Serait-ce donc que Dieu se cache pour nous mettre à l'épreuve ? Non. Seulement il est tel et nous sommes ainsi faits, que Lui, l'Infini, Lui, absolument dégagé de toute matière, Lui, dont toute l'essence est d'exister en soi-même, ne peut être perçu par nous, esprits bornés, doublement bornés par nos sens qui ne nous mettent en relation qu'avec les choses matérielles et par les limites inhérentes à toute intelligence créée nécessairement incapable d'atteindre à l'Être subsistant. Dieu seul est à niveau de Lui-même et capable de se comprendre. Pour nous, et à cause de nous, Il est nécessairement le Dieu caché, mystérieux, bien que tout proche.

Saint Paul le disait en son discours aux Grecs à l'Aréopage. Leur ayant parlé de ce Dieu inconnu « qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve..., qui donne à tous la vie, le souffle et toutes choses », il ajoutait, montrant plus spécialement l'action de Dieu dans le gouvernement des hommes : « Il a fait que tous les peuples, sortis d'un seul homme, habitassent sur toute la surface de la terre, ayant déterminé la durée de leur époque et les frontières de leur demeure. » Et quel est le but de ce gouvernement si universel à la fois et si intime ? « Pour que les hommes cherchent Dieu et qu'ils s'efforcent de le trouver en tâtonnant, bien qu'Il ne soit pas loin de chacun de nous, car en Lui nous avons la vie, le mouvement, l'être. »

Oui, Dieu est aussi proche que possible de chacun de nous. Nous l'atteignons même et le possédons par la charité. Mais c'est toujours à tâtons. Pour entrer avec lui en contact de vision, il nous manque la vigueur intellectuelle.

Est-ce à dire qu'il suffirait d'exercer, de renforcer, de pousser à la limite la force de notre esprit ? Non. Ce qu'il faudrait dans notre intelligence, c'est un surcroît d'énergie d'ordre supérieur, disons le mot, d'ordre proprement divin, analogue à celui que Dieu accorde à notre volonté par la charité. Ce surcroît, vis-à-vis duquel nous n'avons absolument aucun droit, Dieu nous l'a cependant promis pour la vie future, en récompense des efforts accomplis ici-bas. Grâce à *la lumière de gloire*, notre intelligence entrera en possession de Dieu, et ainsi se trouvera à jamais fondée notre béatitude.

Mais en attendant, tant que nous sommes sur la terre, ce serait chimère d'y compter. Pourtant saint Thomas reconnaît des exceptions à cette loi universelle. Il les admet sur l'affirmation de l'Écriture et parce qu'il voit de très graves raisons de prendre à la lettre cette affirmation.

Le Christ tout d'abord n'a cessé de voir Dieu. Moïse et saint Paul ont aussi joui de cette vision à un moment de leur vie. C'est que, après le Christ, le Maître par excellence, le Maître unique, celui qui enseigna à l'humanité les choses de Dieu, Moïse et saint Paul furent les maîtres en second de la vérité divine ; le premier fut « *magister Judaeorum* », le second « *magister Gentium* ».

Il convenait au suprême degré que l'enseignement religieux eût pour premiers professeurs des hommes qui possédassent vraiment *la science* de la doctrine qu'ils enseignaient. On ne peut raisonnablement demander de croire sur parole que si on a vu de ses yeux, ou si du moins on tient la nouvelle que l'on annonce de quelqu'un qui a vu, de ses yeux vu... Voilà les très graves raisons, raisons d'ordre éminemment social, pour lesquelles saint Thomas veut bien prendre à la lettre les paroles de l'Écriture où l'on nous dit que Moïse et saint Paul ont joui quelque temps de la vision de Dieu. Mais que Jacob s'écrie : « J'ai vu Dieu face à face », c'est une manière de parler qu'il faut expliquer d'autre façon, et ainsi des paroles analogues.

Telle est la doctrine de saint Thomas dans la question XII de la « Prima Pars » : *De cognoscibilitate Dei* (1).

Lorsque à la fin de la *Secunda Secundae* il en arrive à étudier la vie plus haute des contemplatifs, de ceux qui tendent tout leur esprit vers la connaissance de Dieu et que Dieu Lui-même soutient et élève dans cette voie, la meilleure pour aller à lui, saint Thomas se pose encore la question : Est-ce que la vie contemplative, dans l'état actuel de cette vie, peut aller jusqu'à la vision de l'essence divine? Et la réponse demeure identique. Hormis le cas du ravissement suprême où Dieu donne en passant et par anticipation la *lumière de gloire*, c'est-à-dire hormis le cas déjà vu de Moïse et de saint Paul, il est impossible durant cette vie d'arriver à la vision de Dieu (2).

Des théologiens contemporains ont parlé, pour expliquer certaines assertions des mystiques, d'une « vision intuitive atténuée » de l'essence divine. De l'avis de saint Thomas, une telle opinion ne peut être admise. A propos d'Adam dans l'état d'innocence il la réfute même expressément. « D'aucuns, dit-il, ont prétendu que l'on peut parvenir à voir l'essence divine non seulement dans la patrie, mais aussi durant la vie voyageuse, bien que d'une façon moins parfaite. Ainsi dans l'état d'innocence l'homme aurait joui d'une vision intermédiaire entre celle des bienheureux et celle de l'homme après le péché. »

Voilà bien la vision intuitive atténuée. Or saint Thomas se montre très sévère pour elle.

« Cela est au contraire aux témoignages de l'Écriture qui concordent tous pour placer la béatitude dernière de l'homme dans la vision divine. Par conséquent du même

(1) Cf. surtout art. 11, cum resp. ad 1, 2, 3, 4.

(2) II^a II^{ae}, qu. 180, art. 5. — Autre texte : « Quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad statum tamen illum quo Deus per essentiam videtur non pertingit. » (II Sent., Dist. 23, qu. 2, art. 1.) — A la rigueur saint Thomas admettrait que Adam ait pu recevoir la même faveur que Moïse et saint Paul à un moment donné (I, qu. 94, art. 1). Toutefois, comme ce n'est pas affirmé expressément dans l'Écriture, il préfère s'en tenir à la négative (*De Veritate*, qu. 18, a. 1, ad 14).

coup qu'il voit l'essence divine l'homme est constitué bien heureux. Et ainsi nul, tant qu'il est encore en marche vers la béatitude, ne peut voir l'essence divine...

« La raison, la voici. Chaque nature a un terme suprême en quoi consiste sa perfection dernière. Pour l'homme, considéré comme homme, la perfection ne peut consister que dans un acte de cette intelligence qui le constitue en sa dignité d'homme. Mais dans l'opération intellectuelle on peut distinguer des degrés divers en se plaçant à deux points de vue différents : La diversité des objets intelligibles est un premier point de vue. Plus quelqu'un pénètre excellemment un objet intelligible, plus excellente est son intellection. D'où ce passage du X^e^ livre des Ethiques (ch. VII et VIII) : la plus parfaite opération de l'intelligence est celle d'une intelligence bien adaptée portant sur le meilleur objet intelligible ; comme la plus belle vision corporelle est celle d'un œil en bon état portant sur ce qu'il y a de plus beau à voir.

« Secondement, on peut distinguer des degrés dans l'opération intellectuelle d'après le mode d'intellection. Il est possible, en effet, qu'un seul et même objet intelligible soit perçu de diverses manières par divers individus, par l'un plus parfaitement, par l'autre moins. Mais il est impossible que le terme dernier de la perfection humaine vienne d'une manière de connaître ; car dans ces manières il y a des degrés de perfection à l'infini. [Où trouverait-on ce terme ?]

« Il faut donc que le terme dernier de la perfection humaine soit pris non du mode plus parfait de percevoir, mais de la qualité de l'intelligible perçu, et que ce terme soit l'opération intellectuelle qui atteint le plus parfait objet intelligible, savoir l'essence divine. Voilà donc ce qui constitue une créature raisonnable dans la béatitude, voir l'essence divine, — et non pas la voir d'une façon claire, la voir plus ou moins bien. La vision du bienheureux et celle de l'homme qui s'achemine à la béatitude ne se distinguent pas selon le plus ou moins de perfection, mais parce que dans le premier cas on voit, et dans l'autre on ne voit

pas. Et par conséquent, Adam se trouvant encore en route vers la béatitude n'a pas vu l'essence divine. » (1)

On sait pourtant avec quelle générosité notre Docteur a reconnu chez Adam tous les dons possibles. Mais précisément celui-là était une impossibilité. Sans *lumière de gloire* pas de vision de l'essence divine. Et *la lumière de gloire*, c'est l'entrée dans la béatitude.

D'ailleurs les grands mystiques, lorsqu'ils pèsent leurs mots, ne parlent pas autrement. (Et puis il ne faudrait pas oublier que saint Thomas aussi fut un grand mystique, comme en témoignent ses biographes.) Saint Jean de la Croix, à plusieurs reprises, nie expressément que les contemplatifs aient une connaissance intuitive de Dieu. Tout le monde sait que, pour lui, l'état mystique, même à son degré suprême, c'est toujours « la nuit ». Il y a d'abord « la nuit des sens », c'est l'état mystique aride ; puis « la nuit de l'esprit » qui comprend les trois degrés détaillés par sainte Thérèse : *quiétude, union, extase*; enfin, « la troisième nuit » qui correspond au mariage spirituel, degré suprême auquel une âme de la terre puisse arriver. Et c'est toujours la nuit, la nuit de la foi : *sponsabo te in fide* : je t'épouserai dans la foi. « Les trois nuits n'en forment qu'une », dit saint Jean de la Croix (2). « Les communications et manifestations divines, pour grandes qu'elles soient, les connaissances les plus étonnantes et les plus sublimes accordées à l'âme ne montrent jamais Dieu selon l'essence, et n'ont même rien de commun avec cette réalité. A la lettre, Dieu reste toujours caché à l'âme (3). »

Mais revenons à saint Thomas. Pour lui donc, une fois Jésus, Moïse et saint Paul mis à part, ces maîtres de l'humanité religieuse ayant l'honneur motivé d'une exception, il reste tous les autres, c'est-à-dire les simples fidèles. Le

(1) « Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre ; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit. » *De veritate*, qu. 18, art. 1.

(2) *Montée du Carmel*, I, 2.

(3) *Le cantique spirituel*, strophe I, commentaire. — Voir encore S^te^ Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. 79.

Docteur angélique les compare à des disciples qui, dans l'espoir de voir clair un jour, commencent par croire, sans comprendre, les affirmations de leur Maître. Il en doit être ainsi : comme le dit Aristote, « il faut tout d'abord que le disciple croie » ; il faut que l'homme vive dans la foi en attendant la vision surnaturelle de Dieu (2^a 2^{ae}, qu. 2, a. 3).

Ainsi, la foi s'épanouira plus tard dans une vision magnifique ; pour le moment, elle est précédée d'évidence intellectuelle. « Nous ne croirions pas, dit saint Thomas, si nous ne *voyions* qu'il faut croire » (2^a 2^{ae}, qu. 1, a. 4, ad 2). Mais vision glorieuse et préambules apologétiques sont tout extrinsèques à l'acte de foi. Celui-ci, à le prendre en lui-même, est l'opération intellectuelle la plus imparfaite qui soit (1). C'est que tout en étant dans l'intelligence (2^a 2^{ae}, qu. 4, a. 2) « la foi est, non seulement quant à son exercice, mais quant à la détermination même de son objet, commandée par la volonté » (2).

Saint Thomas explique ainsi, par comparaison, cet acte de foi : « Dans l'acte d'intuition (*intelligens*), il y a assentiment, on adhère avec une certitude parfaite, sans recherche ni mouvements de pensées qui s'agitent ensemble (*cogitatio*). Dans la science, il y a bien avec l'assentiment de l'âme, mouvement de la pensée, mais cette recherche conduit à l'assentiment, et l'assentiment termine la recherche, et l'on est tranquille. Le mouvement de raison qui a commencé par l'intuition des principes y revient en y résolvant les conclusions. On s'y repose. Mais dans la foi, assentiment et mouvement de pensée sont comme parallèles, parce que l'assentiment n'est pas causé par le mouvement de pensée, par la recherche intellectuelle, mais par la volonté, comme on l'a dit. Alors, parce que l'intelligence ne se trouve pas fixée en un point comme dans son

(1) « In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est in parte intellectus, quamvis maxima perfectio invenitur ex parte objecti. » (III Gent., c. 40.)

(2) « Voluntas imperat intellectui credendo, non solum quantum ad actum exsequendum, sed quantum ad determinationem objecti. » (Qu. disp. de Virt. in communi, art. 7.)

terme propre, qui est la vision d'un intelligible, son mouvement en cet état n'a pas cessé : elle se remue encore, elle est en quête relativement aux objets de sa croyance, bien qu'elle y donne un très ferme assentiment. Car, pour ce qui proprement la regarde, elle n'est point satisfaite : elle n'est pas fixée en un point comme en son terme propre, mais fixée par l'action d'un agent extérieur. Et c'est pour cela qu'on dit que l'intelligence du croyant est prisonnière » (*De Verit.*, qu. 14, art. 1).

Ne pas voir le Dieu aimé par-dessus tout, c'est le malaise et la souffrance de l'intelligence chrétienne, durant tout le voyage terrestre.

« Qu'est-ce que Dieu ? » demandait avec insistance le petit Thomas d'Aquin aux moines du Mont-Cassin à qui ses parents l'avaient confié tout enfant.

C'est pour répondre à question pareille que l'Église enseignante et les théologiens, concurremment et chacun à leur manière, la première en affirmant comme ayant autorité de par l'Esprit-Saint, les seconds en raisonnant à la façon philosophique et au moyen de leurs systèmes, travaillent au cours des âges à nous organiser, à partir du donné révélé reçu par la foi, une science de Dieu. Science véritable, qui possède une réelle valeur spéculative, qui donne de Dieu une connaissance certaine et un concept propre, suffisant pour le distinguer de tout ce qui n'est pas Lui. Mais science imparfaite nécessairement et condamnée à le demeurer jusqu'à la fin. Elle aura beau progresser dans son expression en face des attaques de l'erreur, sous la poussée des besoins de l'âme chrétienne, et grâce aux efforts de pénétration des théologiens de génie, elle portera toujours cette tare originelle, qu'à la différence de toute autre science, elle part de principes inévidents pour tout homme de ce monde, et que le reste s'en ressent (I^a^, qu. 1, art. 2). Cette théologie, la première des sciences à considérer son objet, n'est en définitive pour notre intelligence qu'une connaissance analogique de Dieu par le moyen des réalités sensibles qui seules sont à notre portée et dont il nous faut partir pour monter vers le Créateur.

Or on aura beau y choisir les perfections qui ne comportent *d'elles-mêmes* aucune déficience, par exemple l'acte, la substance, la personne, la Vérité, la Bonté, la Beauté, l'Intelligence, l'Amour.... et les abstraire formellement de toutes les scories du créé pour ne garder que leur pure valeur d'être, et ainsi les attribuer à Dieu, — car tout ce qui a valeur d'être doit se trouver en lui avant même que la créature n'y participe, — on aura beau faire, il faudra bien reconnaître que cette idée, une fois devenue propre à nous désigner Dieu, n'est plus pour notre intelligence débile qu'une idée obscure. Car c'est en condamnant en elle tous les modes défectueux, qui contribuaient pourtant à la rendre claire pour nous, que nous arrivons à atteindre Dieu. Nous l'atteignons donc, c'est vrai, mais en nous heurtant à la ténèbre divine (1).

On nous raconte que saint Thomas, plusieurs mois avant sa mort, du 6 décembre au 7 mars, s'arrêta d'écrire. « Suspendit organa scriptionis », comme dit Barthélemi de Capoue au procès de canonisation. Cependant la *Somme* restait inachevée, et Frère Renaud le pressait : « Mon Père, comment avez-vous abandonné un si important ouvrage que vous aviez entrepris pour la gloire de Dieu et pour l'illumination du monde? — Renaud, répondit-il, je

(1) « Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum ; sicut sapiens dicit aliquod esse ; sed hoc nomen *Qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum ; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia ; et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia ; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia *est* et nihil amplius : unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis ab ipso removemus ; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungitur, ut dicit Dionysius (Cap. VII, de div. nom.) : haec est quaedam caligo in qua Deus habitare dicitur. » I Sent., dist. 8, qu. 1, art. 1, ad 4. — Cf. I, qu. 13, art. 3 et 6.

ne puis plus, car tout ce que j'ai écrit me paraît comme de la paille ! »

Il y avait là autre chose qu'un acte d'humilité. C'était le témoignage singulièrement expressif sur les lèvres du Docteur qui mieux que nul autre avait su parler de Dieu, du besoin éprouvé par l'âme sainte de saisir l'objet de sa charité davantage que la raison, même aidée de la foi, ne le peut donner ; et c'était aussi l'affirmation que Dieu ne laissait pas ce besoin sans réponse et lui accordait satisfaction dans la mesure du possible. En ces derniers mois surtout, pendant qu'il célébrait la messe principalement, Thomas d'Aquin se trouvait favorisé d'une contemplation mystique très éminente et expérimentait une sorte d'avant-goût de la vision céleste dans laquelle il allait bientôt entrer (1). Il réalisait mieux que jamais pour son compte la parole qu'il avait écrite en commentant la première Épître aux Corinthiens : « La vision spirituelle du Seigneur donne joie aux contemplatifs en leur offrant des avant-goûts, comme fait l'hôtelier qui donne d'abord un peu de vin : goûtez et voyez comme le Seigneur est doux (2). »

Qu'est-ce donc que cette contemplation mystique ? En quoi consiste-t-elle ? Nous le verrons dans de prochains articles.

Mais dès maintenant les principes en sont posés, par le fait que nous avons établi l'existence du Saint-Esprit en nous comme cause de notre charité d'une part, et son Habitation à titre d'ami au plus intime de notre être d'autre part. Nous n'aurons qu'à tirer les conséquences. La présence de Dieu dans le centre de l'âme des justes, c'est la source et le terme de la contemplation mystique.

F. D. Joret, O. P.

(1) Cf. Didiot, *Vie de S. Thomas*, ch. xi.

(2) « Visio Domini spiritualis... dat lætitiam contemplantibus, praegustationes offerendo, sicut tabernarius modicum vini : gustate et videte quoniam suavis est Dominus. » In I Cor., ix.

Les temps liturgiques

I. — LA LITURGIE DANS LA VIE SPIRITUELLE

La liturgie catholique est une des sources les plus abondantes de la grâce pour les âmes qui la comprennent et qui savent l'adapter à leurs besoins spirituels. C'est sous ce rapport particulier que nous l'envisagerons ici. Laissant donc de côté toutes les questions d'ordre technique ou historique qui s'y rapportent, nous nous attacherons, pour répondre au but et au caractère de la Revue, à y puiser des leçons de vie chrétienne et de sainteté. Telle est, du reste, sa fin propre. Si l'Église l'a instituée et si elle en maintient, avec une vigilance rigoureuse, les admirables formes traditionnelles, — tout en lui appliquant la nécessaire loi du progrès inhérente aussi bien aux organismes sociaux qu'aux organismes individuels, — c'est pour que les fidèles demandent aux souvenirs qu'elle évoque, aux enseignements qu'elle contient, aux bienfaits qu'elle implore, des moyens sûrs de se détacher des choses de ce monde et de mieux s'unir à Dieu par la charité.

On a dit que la liturgie était un drame : le plus passionnant et le plus sublime de ceux qui peuvent être offerts à la contemplation de l'esprit humain. Rien de plus vrai. Ses péripéties se déroulent chaque année d'un Avent à un autre Avent, avec une variété, une unité et une grandeur qu'on chercherait vainement ailleurs, même dans les religions les plus fastueuses de l'Orient. Tertullien disait déjà à ses contemporains : « Ce que vous avez dans vos cirques

et dans vos théâtres, nous l'avons bien mieux dans nos églises. » Les hommes de notre temps, comme ceux de l'époque de Tertullien, se passionnent pour les fables humaines représentées dans les théâtres modernes. Or, que sont les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art dramatique à côté des merveilleuses histoires que nous représente chaque jour la liturgie ? Elle fait pour ainsi dire revivre devant nous, sous une forme sensible, les plus grands événements qui se soient produits dans le monde, et les seuls qui comptent, depuis l'origine des choses : la Création, la chute de l'homme, l'Incarnation du Verbe divin, la vie terrestre du Sauveur, sa mort, sa Résurrection, sa gloire, — et tous ceux qui s'y rattachent par des liens essentiels : les combats de Satan, le péché, les tentations, le jeu tragique des passions humaines, la lutte pour l'Éternité...

Drame vraiment passionnant par la trame générale de son action. Mais son intérêt s'accroît à un bien plus haut degré encore par le fait que chacun de nous y joue un rôle important et décisif. Nous y participons constamment d'une façon effective, et de la place que nous y choisissons dépend notre destinée heureuse ou malheureuse. Le Sauveur est mort sur le Calvaire pour le salut personnel de chacun de nous. Voilà le fait. Nous restons libres d'en bénéficier ou de nous perdre. Et voilà le nœud du drame, auquel tout le reste se rattache : *omnia propter electos*. Si l'Église le renouvelle annuellement et chaque jour sous nos yeux, c'est pour que nous ne soyons pas tentés de l'oublier et pour que nous y cherchions le secret de notre salut.

Nous sommes ici en plein divin. Quiconque regarde et suit ce drame sans parti-pris et sans préjugés, en sent, comme d'instinct, la transcendance absolue. Des incroyants se sont convertis, surtout au cours du XIX^e^ siècle, au seul spectacle des cérémonies de l'Église exécutées avec la foi, la simplicité et la perfection qu'elles réclament. Ils ne furent pas seulement frappés par leur incontestable beauté. La beauté, — peut-être sous certains rapports plus écla-

tante, — on la trouverait aussi ailleurs. Il y eut au principe de leur transformation spirituelle autre chose que de simples impressions d'esthètes. Aidés par la grâce divine qui ne fait jamais défaut aux consciences droites, ils comprirent qu'il y avait dans le culte catholique un élément intime et supérieur de beauté qui dépassait toutes les possibilités humaines.

C'est la présence de cet élément divin qui donne à la liturgie sa vertu de sanctification ; vertu manifestée plus rarement dans des faits extraordinaires de conversion comme ceux dont on vient de parler, et de façon habituelle et fréquente dans les âmes qui s'en appliquent les fruits.

Malgré un fort courant d'idées créé depuis un certain nombre d'années parmi les fidèles, en faveur de la liturgie, beaucoup trop d'entre eux oublient encore ou même ignorent les trésors spirituels qu'elle contient. C'est un malheur. Sans exagération, on peut considérer cette méconnaissance théorique ou pratique de la valeur du culte chrétien comme une des grandes causes, à côté de beaucoup d'autres d'ordre divers, de la décadence religieuse de notre temps et de l'affaiblissement général dans les âmes de ce que j'appellerai l'esprit de contemplation. Le sens des grandes réalités mystiques et des communications supérieures de l'âme avec Dieu s'est considérablement affaibli. On n'en trouve, en somme, que de rares manifestations. Les âmes aujourd'hui qui dépassent les limites de la vie illuminative ou même simplement purgative ne sont peut-être pas très nombreuses. Elles étaient autrefois légion.

Le peuple chrétien, surtout au moyen âge, avait une science plus élevée et plus vécue des cérémonies de l'Église. Il en connaissait la signification et les richesses et y participait effectivement. Aussi les longs offices, par exemple ceux du Dimanche ou de la Semaine Sainte, ne lui paraissaient pas fastidieux comme à beaucoup de fidèles de nos jours. Il passait volontiers les nuits en prière, — j'entends la prière liturgique commune, — parce qu'il jouait un rôle

actif et intéressé dans la portion du « drame » qui était représentée et parce qu'il en sortait plus éclairé, plus fort, plus ardent pour les luttes quotidiennes de la vie.

Aussi les grâces de choix qui font les grands « mystiques » et les grands « contemplatifs » tombaient bien plus nombreuses et bien plus puissantes sur des âmes mieux préparées, par cette compréhension vivante de la prière ecclésiastique, à les apprécier et à les recevoir. Qu'on ne se méprenne pourtant pas sur notre pensée. Nous ne voulons pas dire que la liturgie soit l'unique moyen de se disposer à la réception de grâces supérieures, et que tous ceux qui en font une des bases de leur vie spirituelle doivent s'élever à des états privilégiés d'oraison. Nous affirmons simplement qu'elle contient, à ce point de vue, des ressources particulièrement abondantes et efficaces ; que ce contact continuel avec le souvenir de la vie du Sauveur et des interventions surnaturelles de Dieu dans le monde, cette méditation en quelque sorte ininterrompue des mystères de la Rédemption et cette participation immédiate à la prière publique de l'Eglise, doivent donner aux âmes plus d'aptitude à se laisser pénétrer, éclairer et conduire par les dons de l'Esprit-Saint.

A plus forte raison, pouvons-nous affirmer maintenant sans réserve que la liturgie sera pour tous, moyennant la mise en œuvre parallèle des autres moyens, une des voies les plus sûres pour arriver à la pratique parfaite des vertus chrétiennes. Les raisons qui précèdent gardent évidemment ici toute leur force.

Malheureusement, donc, pour un trop grand nombre de fidèles, la liturgie est un livre mystérieux et fermé. Les cérémonies de l'Église se déroulent sous leurs regards avec leur majesté habituelle. Ils sont là comme devant un théâtre étranger où se joueraient des pièces splendides, mais dont ils ignoreraient la langue, et dont les gestes extérieurs n'apporteraient à leurs esprits qu'une signification vague, incomplète ou nulle. Rien d'étonnant s'ils n'y trouvent ni intérêt ni bénéfice. La beauté de l'action leur

échappe : ils ne peuvent en suivre la trame. Et d'autre part, sans communication effective avec le drame même ils en perdent les fruits, au moins les principaux, les plus importants.

Leur âme, faite pour s'assimiler une nourriture supérieure, se prive ainsi d'une substance infiniment riche. D'où, la pauvreté plus ou moins grande de leur vie intérieure. Sans doute les Sacrements restent toujours le principal moyen, institué par Notre-Seigneur lui-même, d'acquérir la grâce, de la conserver et de l'accroître. La doctrine que nous exposons ne peut nullement avoir pour effet d'en diminuer, aux yeux de nos lecteurs, l'importance primordiale. Tout au contraire.

Le sens pratique de la liturgie et des cérémonies religieuses doit avoir pour résultat de les mettre en plus grande valeur par rapport à nous et de nous aider à les mieux utiliser pour notre progrès spirituel. Il y a sans doute des cas où une plus grande ferveur personnelle établit, en quelque sorte, une compensation, en méritant par ailleurs à l'âme les grâces qui lui manquent de ce côté. Mais de tels faits n'infirment en rien la force des principes que nous avons formulés.

Il n'en reste pas moins que même dans ces cas, en définitive, il y a une richesse qui se perd et des énergies surnaturelles qui restent inutilisées. Car cette ferveur supposée comme une sorte de suppléance ne ferait encore que gagner par la mise en pratique des grâces attachées à la liturgie. Et ainsi on peut établir comme règle qu'une âme sera d'autant plus apte à recevoir les grâces sacramentelles, qu'elle aura une vie liturgique plus développée. Prenons par exemple la sainte communion. La méthode la plus sûre pour se préparer à recevoir le Corps du Sauveur ne consistera nullement à s'isoler des rites sacrés accomplis par le prêtre à l'autel, pour produire plus tranquillement dans le for intime de la conscience des actes de dévotion, mais bien plutôt à suivre avec piété les paroles et les cérémonies de la messe, à se pénétrer de leur sens et se livrer

pleinement aux pensées et aux affections qu'elles inspirent. On se met par ce moyen à l'abri de toute illusion possible et en état de recueillir le maximum des trésors surnaturels contenus dans la Sainte Eucharistie. Et par exemple encore un fidèle qui se préparerait à la confession par l'assistance liturgique à la sainte messe, c'est-à-dire en somme par la méditation des souffrances et de la mort de Jésus, dont la messe n'est que la reproduction sacramentelle, ne serait-il pas excellemment disposé à recevoir le pardon de ses fautes dans le sacrement de Pénitence ?

L'oraison mentale qu'on recommande si instamment, et à juste titre, à tous ceux qui veulent pratiquer une vie chrétienne sérieuse, aurait largement son compte aussi dans l'amour et la pratique de la liturgie. Les états de sécheresse que les personnes adonnées à la piété traversent souvent au cours de leurs méditations proviennent, dans bien des cas, de la pauvreté de leurs inspirations. Or, elles en trouveraient surabondamment non seulement dans les textes liturgiques si variés, si beaux, si pleins de doctrine et d'onction, mais encore dans le chant, dans les cérémonies, dans le symbolisme admirable de tout ce qui constitue le culte chrétien. Grâce encore à cette « méthode », les heures consacrées à la méditation et à l'oraison mentale seraient sans doute bien mieux occupées et beaucoup plus fructueuses. Dans les anciennes règles monastiques du moyen-âge, par exemple dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs, il n'y avait pas d'heure déterminée consacrée à cet exercice spécial de la méditation auquel depuis, pour de multiples raisons, les maîtres de la vie spirituelle ont, très justement d'ailleurs, attaché tant d'importance. Et cependant, on trouvait alors, dans les couvents et les monastères, d'innombrables âmes religieuses possédant un don de contemplation que l'on n'atteint plus aujourd'hui, à un si haut degré, du moins, et de façon si étendue. On était à cette époque moins distrait par les exigences multiples et dissipantes d'une vie extérieure compliquée, et l'on vivait davantage, parce qu'on en comprenait mieux le sens et l'importance, de la liturgie chrétienne.

Car il ne suffit pas de la comprendre; il faut en vivre. La vie, par définition, est inhérente à l'être qui la possède; c'est un principe intérieur d'où émane toute activité. Elle est, au même titre, ininterrompue. On ne conçoit pas un principe vital qui cesserait, un instant, son rôle essentiel de créateur de mouvement; cet instant serait le contraire de la vie : la mort.

Ce n'est donc pas assez, pour « vivre » de la liturgie, d'assister de temps en temps et superficiellement à quelques offices, le dimanche par exemple et les jours de grandes fêtes. Ce minimum peut être suffisant pour mettre la conscience en règle avec les Commandements. Il ne l'est pas pour le plein épanouissement de la grâce et des vertus dans l'âme du chrétien.

Pour atteindre ce résultat on s'appliquera, pendant tout le cours de l'année, je dirai même chaque jour, à suivre le développement du cycle liturgique et des fêtes, — avec l'alternance des offices du Temps et des Saints — tel que l'Église l'a établi depuis l'origine, et à en recueillir successivement les fruits surnaturels. Chaque période de l'Année religieuse a un caractère particulier et apporte à l'âme des grâces spéciales.

Car les mystères qu'elle représente et qu'elle commémore sont multiples et variés : ils le sont en eux-mêmes ; ils le sont aussi par la diversité des bienfaits divins qu'ils contiennent. Sans doute la Rédemption de l'humanité s'est accomplie principalement et définitivement par la mort de Jésus sur la croix. Si le Fils de Dieu s'est incarné, c'est pour accomplir ce grand sacrifice sur le Calvaire et l'offrir à la Justice divine pour le rachat des pécheurs. Néanmoins tous les actes, quels qu'ils soient, accomplis par l'Homme-Dieu, chacun des mystères dont sa vie terrestre se compose, les plus humbles et les plus cachés en apparence, comme les plus éclatants et les plus glorieux, ont une valeur rédemptrice infinie. Chacun d'eux suffit pour réaliser dans les âmes des miracles de pardon, de sainteté et de salut.

C'est pourquoi la sainte Église nous rappelle les principaux d'entre eux pendant l'année liturgique. Elle veut que nous les méditions les uns après les autres. Elle nous y aide par toutes les formes de son culte. Elle ne néglige rien pour nous en faire comprendre la beauté et le prix. C'est un devoir pour nous de répondre à ses invitations en nous efforçant de recueillir, au fur et à mesure de leur développement rituel et en proportion des besoins spirituels de nos âmes, les grâces spéciales dont nous avons parlé.

Le premier bénéfice, le plus important, sera une augmentation de la grâce sanctifiante et de la charité. Mais comment, selon les diversités liturgiques successives, la grâce sanctifiante qui est substantiellement la même en toutes les âmes, une participation à la nature divine, — *consortes divinæ naturæ* (1), — peut-elle revêtir des caractères différents ? Assurément sa nature est invariable. Mais sur ce fond essentiel se greffent des modalités et des activités diverses exigées par la complexité en quelque sorte infinie de la vie spirituelle. A ces modalités et à ces puissances répond exactement la variété des mystères rappelés dans les rites et les cérémonies de l'Église.

Sans vouloir établir une rigueur absolue de comparaison qui risquerait de fausser la doctrine sur ces graves questions, ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue dans les sacrements ? Ici encore, la grâce qu'ils nous communiquent est la même quant à sa nature. Cependant si on les considère par rapport aux effets qu'ils produisent dans l'âme, leurs caractères sont différents et la grâce qui résulte de chacun d'eux revêt, à certains points de vue, des formes distinctives. Cela résulte du fait que Notre-Seigneur en a institué sept dans l'Église, au lieu de se contenter d'un seul, ce qui eût suffi s'il y avait eu identité, dans tous les cas, d'exigences spirituelles. Tel est aussi l'enseigne-

(1) II Petr., I, 4.

ment de S. Thomas (1) et des théologiens, repris et sanctionné par le Catéchisme du Concile de Trente (2).

De même chacun des sacrements favorise plus particulièrement l'éclosion et le développement de telles ou telles vertus, par exemple, la confession de la pénitence, l'Eucharistie de la charité, etc.

Ce double résultat est produit avec des moyens différents, *ex opere operantis* et non plus *ex opere operato*, plus efficacement toutefois que par d'autres formes de dévotion, par la pratique de la liturgie suivie régulièrement et avec piété. On verra concrètement et plus nettement exposée cette doctrine au cours des études qui vont suivre, et à propos des divers « temps liturgiques ». Mais on peut déjà donner un exemple qui éclairera notre pensée. La fête de Noël qui nous rappelle, en des rites si touchants, la naissance de Jésus parmi nous, a pour effet de donner à notre âme une grâce ou un acroissement de grâce que les auteurs mystiques qualifient de naissance du Sauveur en elles. Elle met certaines vertus en un relief plus saisissant, et nous aide, par des grâces appropriées, à les mieux pratiquer.

Car, en plus de la grâce sanctifiante, le développement annuel de la liturgie nous offre des trésors inépuisables de grâces actuelles : lumières, affections, inspirations pieuses, élans, impulsions vers le bien, énergies intimes, en rapport à la fois avec la variété des fêtes et des cérémonies et les besoins spirituels de nos âmes. Chacun de nous l'a sans doute expérimenté plusieurs fois. Au retour notamment de certaines grandes fêtes, la Noël, l'Epiphanie, la Semaine Sainte, Pâques, la Pentecôte, l'Assomption, etc., frappés par la beauté et la splendeur des cérémonies, malgré l'insuffisance parfois de notre éducation liturgique, ne nous est-il pas arrivé de sentir notre âme envahie par des impressions de joie, de paix, de

(1) 3 P., q. 65, a. 1.
(2) Pars 2ª, XVIII.

tristesse, d'enthousiasme, ou par des sentiments de contrition, de détachement, d'amour, selon la diversité de la période religieuse où nous nous trouvions ? De telles impressions et, à plus forte raison, de tels sentiments ne sont pas toujours, nécessairement, de purs effets d'imagination ou d'exaltation sensible. Dieu les utilise comme moyens conformes à notre nature composée, pour arriver, en passant par nos facultés inférieures, au centre même de notre liberté et de notre responsabilité.

Si l'on veut donc tirer tout le profit possible de chaque fête de l'Église considérée sous son aspect liturgique, il importe avant tout d'étudier dans les multiples formes que revêtent les cérémonies religieuses — dans les textes, les prières, les chants, les instruments du culte, etc... — le vrai sens des rites chrétiens, d'y chercher, par delà les apparences, la moelle substantielle dont ils sont remplis, de se pénétrer de la doctrine, des enseignements et des leçons qu'ils contiennent et qu'ils expriment. Et cela non seulement dans les lignes générales, mais aussi dans le détail et dans les parties accessoires : accessoires à certains points de vue seulement ; car elles ont bien d'abord une valeur supérieure propre comme tout ce qui touche au culte divin ; elles ont, de plus, une valeur relative comme parties intégrantes et vivantes, quoique moins visibles, d'un grand organisme où tout, se rattachant à un même principe vital, contribue aux mêmes fins essentielles. L'âme de la liturgie ecclésiastique, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ ; une de ses fins principales c'est la sanctification des fidèles. Tout donc y revêt une importance de premier ordre. Rien ne doit y être négligé. Sainte Thérèse, qui se déclarait prête à donner sa vie pour le maintien d'une simple rubrique, ne disait rien qui me fût pleinement conforme à la vérité et à la grandeur de cette doctrine.

Il faudra donc suivre quotidiennement, dans la mesure,

bien entendu, où la situation de chacun le permet, tout le développement des offices religieux. Chaque jour, fête ou férie, en apporte un aspect nouveau très beau toujours et très lumineux par lui-même, et qui contribue à mettre en un relief éclatant l'harmonie de l'ensemble. Chaque jour, si modeste, si effacé que soit en apparence son caractère liturgique, par exemple un « semi-double », une fête « simple », une férie des temps qui suivent la Trinité, est infiniment riche de ces grâces divines que la sainte Église y a voulu renfermer pour notre bien.

On rencontre aujourd'hui, et de plus en plus, des chrétiens éclairés qui suivent cette excellente méthode. Ils ne sauraient ni ne voudraient plus s'en départir. Ils y puisent des douceurs spirituelles qu'ils avaient inutilement cherchées à d'autres sources, mais surtout pour leur vie intérieure une nourriture qui s'adapte parfaitement à ce que nous avons déjà nommé son infinie complexité : *omne delectamentum in se habentem*. Il n'y a pas, dans leur existence quotidienne, une circonstance, un acte, une douleur, un besoin, un élan qui ne trouve dans cette pratique continuelle de la liturgie, et au moment voulu, la lumière, la force ou l'onction nécessaires pour les rendre surnaturellement méritoires.

Le meilleur instrument pour vivre ainsi « liturgiquement » c'est l'*Année liturgique* de dom Guéranger. Nous ne saurions assez le recommander à la piété des fidèles. Il suit pas à pas, détail par détail, tout le cycle des cérémonies et des offices de l'Église et réalise exactement de la sorte la méthode que nous préconisons.

Il ne peut être question évidemment, ici, de refaire un tel travail ni même de le compléter. Nous prendrons simplement dans chaque période de l'année ce qui nous paraîtra l'essentiel et comme la substance de la doctrine spirituelle que la sainte Église a voulu y renfermer. Nous nous attacherons avant tout, à peu près exclusivement, à montrer comment les âmes doivent l'utiliser pour leur sanctification.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

Une auxiliatrice de Lacordaire : Anna Moës

L'histoire, celle qu'écrivent les historiens profanes, rappelle ces canevas où des petites filles brodent gauchement les premiers points d'une tapisserie. Ils marquent les lignes extérieures des faits palpables ; la merveilleuse trame des Causes fuit sous leurs doigts. Sans doute, des obscurités inaccessibles leur dérobent la plus vaste part du mystère humain ; nous ne saurons qu'au Jugement universel *le tout* de l'histoire. Mais on voudrait sentir chez les narrateurs d'événements connus une humilité tremblante vis-à-vis de cet Inconnu, l'adoration de l'invisible Main qui pousse, à travers l'imprévu des conjonctures, dans la gloire ou les catastrophes, les hommes, les groupes d'hommes et les peuples. La révélation des principes et des effets, leur concentrique intelligence, les Élus la voient, d'un coup d'œil, dans l'unité de la Lumière, comme peinte sur la rose d'un vitrail. En attendant, voici un épisode, entre mille autres, qui nous laisse suivre, au fond d'un clair-obscur miraculeux, un fil ténu des divines concordances.

Tout le monde sait qu'au lendemain de la Révolution, jusqu'en 1840, l'Ordre dominicain subit une phase de lamentable délabrement : « En France, en Allemagne, en Belgique, en Irlande, plus un seul couvent régulier... Il y en avait bien quelques-uns à travers l'Italie, mais en quel état ! La vie religieuse y était éteinte... Ils ne gardaient même plus les observances essentielles. Seules, les provinces d'Espagne pouvaient prétendre à sauver l'héritage de saint Dominique ; encore s'étaient-elles soustraites à l'obédience du maître général.

La révolution de 1835 allait d'ailleurs... saccager tous leurs couvents, à l'exception d'un seul. » (1)

Or, la restauration, on peut dire la résurrection de l'Ordre se fit avec une vigueur qui déconcerta les obstacles : le 9 Avril 1839, Lacordaire recevait, à Rome, l'habit des novices; soixante ans plus tard, les Frères Prêcheurs occupaient, dans l'univers, quatre cents couvents. Le grand point, pour Lacordaire et son coopérateur admirable, le P. Jandel, fut de rétablir les Dominicains dans la primitive observance, selon la règle du Moyen-Age. Les jeûnes, l'office de nuit, l'austérité conventuelle, la dure superposition d'une vie apostolique et d'une vie claustrale, ils ne se firent grâce de rien. Ce qui veut être chrétien ne peut l'être sans héroïsme. Ils le savaient ; mais, pour soutenir ce paradoxe d'énergie magnanime, ils eurent à ployer leur vouloir insoumis et, ensuite, à retremper chez leurs disciples une tradition d'ascétisme presque perdue.

Dans ce labeur, en apparence, surhumain, l'Aide infaillible leur réserva une très humble Auxiliatrice, d'autant plus puissante qu'elle était toute faiblesse, une pauvre fille lointaine, ignorant qu'ils existaient, comme ils ont, jusqu'à la fin, ignoré son existence. Sa mission était de pâtir et de mériter à seule fin que pût renaître la famille dominicaine ; et, avec chaque étape insigne de ce relèvement coïncidait, au fond de ses souffrances ou de ses extases, quelque signe prodigieux.

Anna Moës, Sœur Dominique-Claire de la Sainte-Croix, reste, maintenant encore, un nom à peine connu. Elle a été, cependant, une des plus extraordinaires mystiques du dernier siècle. Mais ce n'est point à cause de sa singularité que je voudrais, ici, la désigner à la vénération de ceux qui désirent le contact des Saints. Rechercher, dans l'ordre religieux, l'étrange pour l'étrange, c'est une faiblesse de dilettante curieux, comme le fut Huysmans, même après sa conversion. En approchant d'une âme telle qu'Anna Moës, une tout autre pensée nous incline : nous sentons notre indignité accablante ; mais, par cette vie extatique, nous atteignons les

(1) R. P. Bernadot, O. P. : « *L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au XIX^e^ siècle : La Mère Claire Moës* ». Je m'appuie, pour cette étude, sur cet excellent opuscule, et j'utilise la biographie d'Anna Moës adaptée de l'allemand, d'après l'ouvrage de l'abbé Barthel : *La Mère Marie-Dominique-Claire de la Sainte-Croix* (Couvent des Dominicaines, à Limpertsberg, Luxembourg, 1910).

mondes sublimes où la bienheureuse fut admise, presque de plain-pied, dès ici-bas. Nos yeux, trop imbus de ténèbres, s'épurent et se consolent dans les blancheurs qui ont touché son visage.

Seulement, pour voir à travers elle un peu de ce qu'elle vit, il faut se soumettre aux possibilités du mystère, répudier le vieil homme, les préjugés scientistes, la peur du surnaturel, et ne plus hocher une tête dédaigneuse ou méfiante quand résonnent les mots : *miracle* ou *mystique*. Je connais des croyants qui ont lu, dans leur enfance, les récits des Saintes Écritures ; ils admettent que, parfois, au long d'un passé proche de la légende, des Anges aient apparu à des hommes exceptionnels, à Jacob, à Tobie, à Saint Joseph. Mais, si on ose leur raconter d'une petite fille de notre temps qu'elle eut, dès son baptême, la présence lucide de son Ange gardien, qu'elle reçut par son entremise des intuitions transcendantes, leur premier mouvement sera un recul de scepticisme, non un sursaut de ferveur joyeuse : Cette personne, lorsqu'elle s'avoua, plus tard, comblée de privilèges exorbitants, ne fut-elle pas dupe d'une rétrospective autosuggestion ? Et puis, les mystiques, les femmes surtout, peut-on croire ce qu'elles ont cru sentir, entendre et contempler ?

« Mystique », dans des milieux où l'on prétend avoir la foi, équivaut à : exalté, morbide, follement crédule. La note de mysticisme est dangereuse pour ceux et celles qui en sont frappés. Il y a, c'est trop évident, une zone à maintenir entre le vrai et le faux mysticisme, entre les visions réelles et les imaginaires (1). Le surnaturel a, d'ailleurs, pour se manifester, bien d'autres moyens que les visions. On n'en affecte pas moins de confondre avec les visionnaires les mystiques ; et on qualifierait sans peine d'halluciné quiconque rencontre Dieu familièrement dans l'intimité du cœur ou dans des signes tangibles.

(1) Les théologiens l'ont nettement définie (ainsi, le cardinal Bona dans son traité *De discretione spirituum*). En fait, l'Eglise n'impose à notre créance aucune révélation privée. Mais quand un homme ou une femme ont vécu une vie de sainteté authentique et éminente, il n'est pas admissible que leurs visions aient été constamment illusoires, ou mal interprétées par eux. Ne l'oublions pas au reste : dans la langue exacte de la théologie, une âme *mystique*, c'est une âme élevée à l'état d'union intérieure, sans qu'elle ait nécessairement des révélations.

Et pourtant, devraient se dire ces croyants incrédules, s'il existe des Anges, des Saints, une Vierge Marie, un Christ ressuscité, et, au centre d'une gloire sans limites, Trois Personnes éternellement agissantes, les suppose-t-on claquemurés en leur Paradis, absents des choses qui se passent dans le royaume de l'Homme, image de Celui qui *est*? La Lumière veut illuminer, la gloire se dilate, l'Amour se donne ; et comment des vestiges n'attesteraient-ils pas ces visites de la Béatitude à notre misère, de la Justice à notre iniquité ? Ce n'est point la faute de la Splendeur cachée si notre condition pécheresse lui résiste, si les Puissances d'en bas nous tirent à elles de tout leur poids. Chaque homme vient en ce monde avec la clarté du Verbe ; et certaines créatures, élues selon des fins nécessaires, sont envahies, en naissant, par de célestes prédilections ; l'intégrité des dons est restituée, en leur âme, autant qu'elle peut l'être, au genre humain ; elles ressuscitent une part du premier Paradis, de cet état où l'Image de Dieu parlait à Dieu, comme un fils parle à son père, étant constituée « peu au-dessous des Anges », dit le Psalmiste dans ce Psaume VIII qui articule, sur les privilèges des Saints, d'ingénues et magnifiques vérités : « De la bouche des petits enfants qui tètent tu as tiré la louange parfaite, et cela, à cause de tes ennemis... »

Les Saints ne sont pas des anormaux. L'anormal, c'est l'homme enfoncé dans l'illusion des appétits, caricature bestialisée de la race divine qu'eux seuls rétablissent près de l'originelle perfection ; et leurs souffrances, en partie volontaires, ne sont qu'une conformité aux douleurs glorieuses d'une Rédemption qui, par eux, développe sa plénitude.

Si on met en doute le miracle de cette renaissance paradisiaque, on ne peut rien comprendre à une vie tissue de prodiges, comme celle d'Anna Moës.

Elle était née en 1832, à Bous, village riverain de la Moselle, dans ce catholique Duché de Luxembourg dont les Dominicains, puis les Jésuites avaient fait un bastion contre l'hérésie. Son père était un instituteur, sa mère, une femme de piété simple, semblable à d'autres du pays. Vingt-quatre heures après sa naissance, Anna fut baptisée ; mais ce baptême s'accompagna de circonstances intérieures que sa mémoire transcrivit extraordinairement :

« Eclairée, dit-elle, par une lumière surnaturelle, j'acquis

aussitôt le plein usage de ma raison. Cette lumière, qui formait trois rayons quoique n'étant qu'une lumière, fit connaître clairement à mon âme le Dieu un et trine, Créateur, Rédempteur et Sanctificateur, mon attitude en face de lui en tant que créature et les dons qu'il me faisait par le Saint Baptême. En même temps, Dieu me fit connaître la vocation de ma vie entière : ma mission au sujet de l'Ordre de Saint Dominique et de la fondation d'un couvent de religieuses contemplatives selon l'esprit du Saint Patriarche. Le Seigneur m'annonçait qu'il me demanderait des prières et des souffrances continuelles en vue de ce but et me laisserait en proie aux persécutions des hommes et des esprits infernaux. Saint Dominique et Sainte Catherine de Sienne, accompagnés d'une foule de Bienheureux de l'Ordre, assistaient à la cérémonie (1). »

Dans le récit d'un fait humainement invraisemblable Anna ne laisse vibrer aucune emphase ; son humilité ni ne s'étonne ni ne s'embarrasse. Elle relate ce qui advint, comme la Moselle, entre ses rives, répète, sous son miroir tranquille, les vignes de ses coteaux. En dépit des commotions qui la heurtèrent au dedans et au dehors, jamais elle ne semble s'être départie de ce calme robuste et d'une simplicité presque impersonnelle. Il ne faudrait pas chercher en ses paroles les violences fulgurantes d'une Angèle de Foligno, les hauteurs d'une Sainte Thérèse. Sa précocité surnaturelle n'admet qu'une explication, l'influx d'une force sanctificatrice qui dénouait dans l'enfant nouveau-né les facultés supérieures d'une intelligence hâtive.

A six semaines, se souvenait-elle, déjà elle pouvait répondre à son Ange gardien, si elle ne parlait pas encore aux hommes. Dès l'Avent de 1832, selon l'impulsion de l'Ange, elle faisait pénitence, trois jours par semaine, refusant le sein et se privant de sommeil le Mercredi, le Vendredi et le Samedi. On lui disait qu'elle était mignonne ; elle ouvrit la bouche pour articuler : « Admirez Jésus, seule et vraie Beauté. » Elle l'adjura de la rendre laide, et un mal, dont elle fut longtemps défigurée, lui tomba sur les yeux. Mais la compagnie des Anges la récréait de ses souffrances : elle voyait souvent un Ange sous l'apparence d'un enfant de cinq ans, « à l'air doux et triste, la

(1) Extrait des comptes-rendus de conscience écrits par Sœur Claire selon la volonté de son directeur, et classés par ordre chronologique.

tête un peu inclinée, les mains croisées sur sa poitrine. » Il l'appelait sa petite sœur, la prenait par la main, l'emmenait dans des prairies où jouaient avec elle d'autres Esprits bienheureux, et dans une mystérieuse école, pour apprendre à lire sur une ardoise d'or.

Son obéissance aux Anges, loin de la réduire à une béatifique domesticité, augmentait sa conscience d'être libre :

« Dieu, écrivait-elle, me laissait libre d'être bonne ou mauvaise. Il permettait souvent que je fusse assaillie de tentations de toutes sortes ; à côté de cela venaient les inspirations intérieures et les secours des anges pour m'encourager à aimer le bien et à fuir le mal ; *mais toujours je sentais ce pouvoir de choisir entre les deux voies.* »

A quatre ans, elle demanda que ses souffrances fussent aggravées, et son corps se couvrit de pustules, d'abcès, devint un objet de répulsion. Sa mère, comme honteuse d'elle, l'abandonnait souvent, dans un coin sombre de la maison, à la tendresse de l'ange qui la visitait.

Il lui apprit, à cinq ans, l'usage de l'oraison mentale. Seulement elle eut une peine extrême « à se mettre dans l'intelligence la notion d'un pur esprit ». Quand elle sut que le Christ avait porté une couronne d'épines, elle voulut s'en tresser une, alla dans l'église la montrer au Seigneur en croix pour qu'il vît « si elle était bien ». Et, la nuit, elle se l'enfonçait autour des tempes. Trois heures de sommeil lui suffisaient : « Ce sommeil si court, disait-elle, rafraîchissait mon esprit et mon corps d'une façon merveilleuse, comme si j'avais reposé une nuit entière. »

A six ans, elle prononça le vœu de virginité perpétuelle, de même que Sainte Rose de Lima l'avait fait en sa cinquième année, et Sainte Catherine de Sienne, à sept ans.

Vers la fin d'octobre 1840, ses maux d'yeux s'étant atténués, son père la prit dans son école ; elle savait déjà tant de choses, on ne comprenait pas comment, qu'il la chargea d'instruire et de garder une partie de ses petites compagnes. Un des signes propres de sa mission devait être d'unir incessamment une vie d'action extérieure à une vie extatique. Par là, elle configurait dans son idéal l'Ordre dominicain dont « aucun mortel, jusqu'alors, ne lui avait parlé ». C'était pourtant aux fins de son avenir qu'elle jeûnait, veillait, se flagellait. Et, justement, durant ces années-là, après de terribles conflits inti-

mes où « son âme tombait sous lui, comme un cavalier sous son cheval », Lacordaire décida cette chose inouïe : refaire au XIX^e^ siècle ce qu'avait créé, au XIII^e^, Saint Dominique. L'impiété des temps allait fléchir devant sa fougue de conquête, l'Église servit ses desseins. Pour sa victoire, qui défia toutes les prévisions, un élément de force incalculable fut la pénitence d'Anna, spécialisée à cet effet, toute la somme des austérités qu'elle insérait dans les douleurs omnipotentes de la Passion.

Elle cessa bientôt d'aider son père à l'école ; mais elle s'occupait du ménage ou travaillait aux champs depuis l'aube jusqu'au soir et n'en continuait pas moins des jeûnes intraitables : les jours où la voix intérieure lui interdisait de se nourrir, si elle désobéissait, des souffrances pires que celles de la faim la corrigeaient. « Je veux que tu sois forte uniquement par ma grâce, » commandait la voix.

Un tel régime n'ôtait rien à sa vigueur paisible. Le P. Engler, jésuite, son cousin, qui l'avait longtemps fréquentée, attestait de son caractère : « Anna est une vraie virago, portant une âme virile dans un corps de femme, *bien plus personne de tête que de sentiment*. Elle est d'humeur tranquille, égale, plutôt joyeuse. »

Elle s'évertuait à cacher ses extases, et une jeune fille dont elle fit ensuite la première associée de sa vie religieuse, Anna Engel, la représente à l'église, « très simplement, presque pauvrement vêtue, debout près d'un confessionnal comme si elle eût craint de prendre la place d'une autre personne dans un banc ou sur une chaise... Jamais elle ne me révéla rien de son intérieur qui pût donner une haute opinion d'elle. »

Cependant, elle demeurait avertie des répercussions immenses qu'obtenait sa vie obscure. Le jour de la fête du Sacré-Cœur, en 1849, elle sut qu'un événement considérable, avec son aide, se préparait pour l'Ordre dominicain ; et le jour de Noël 1850, il lui fut révélé que cet événement était accompli, mais elle en ignora les conjonctures. Or, le pape Pie IX, « passant par dessus les pouvoirs du Chapitre général », venait de nommer, le 1^er^ octobre 1850, vicaire général de l'Ordre, le Père Jandel, prieur du couvent de Nancy. Lacordaire déclara cette nomination « miraculeuse », personne ne s'y attendait ; on peut dire qu'elle allait être le salut de l'Ordre revivifié. Les hommes prédestinés sont irremplaçables. Il fallait un Supé-

rieur comme le Père Jandel, un Saint et un prudent, un homme d'un zèle tenace, positif à la manière des grands mystiques, pour imposer partout la règle primitive, la faire durer, ranimer, avec l'esprit de renoncement, la volonté d'expansion, l'ardeur de savoir, la confiance de l'amour triomphant.

Quelles allégresses spirituelles concentre une pareille œuvre, et aussi quelles contradictions des puissances mauvaises, quelle résistance des orgueils, des sensualités, des paresses elle dut abattre, nous en suivons l'image réflexe dans les illuminations et les souffrances d'Anna Moës.

Le 20 janvier de cette année 1850, étant à la Messe, au moment de la communion, elle vit Jésus, en présence de la Vierge Immaculée, de Saint Dominique et de Sainte Catherine de Sienne, s'approcher d'elle, et lui passer au doigt l'anneau des épousailles éternelles. Cet anneau était d'or, avec des gemmes translucides où elle apercevait, perceptible à ses yeux surnaturalisés, le visage vrai de son âme.

Le même jour, elle reçut de Dieu un ordre écrasant, celui de fonder à Luxembourg un couvent de Dominicaines où seraient en pratique toutes les disciplines de la vieille observance :

« Les Sœurs imiteront fidèlement la vie cachée du Sauveur à Nazareth. Elles pourvoiront autant que possible à leur subsistance par le travail manuel. Leur monastère et leur façon de vivre seront très simples, leur vêtement pauvre et d'étoffe commune. Elles garderont les jeûnes et l'abstinence perpétuelle prescrite dans le grand Ordre. L'Office divin se fera aussi solennellement que possible ; les Matines auront lieu à minuit. La clôture et le silence seront strictement observés... Les sœurs s'exerceront, chacune selon sa mesure, à un complet renoncement, et regarderont comme perdue la journée où elles n'y auraient pas fait de progrès... Elles s'offriront chaque jour à Dieu en réparation de l'impiété des hommes, particulièrement des persécuteurs de l'Église, et pour obtenir à l'épouse du Christ la force et la victoire dans ses combats. »

L'exigence divine la consterna ; elle se jugeait indigne, incapable : fonder une maison d'un Ordre qui n'existait plus dans le pays, elle, fille de la campagne, dénuée de science, de prestige et d'argent ! Elle ne put, d'ailleurs, obéir aussitôt. Son frère, l'abbé Michel Moës, fut nommé vicaire à Septfontaines, près de Luxembourg, et il eut besoin d'elle pour tenir son

ménage, d'autant qu'il logeait aussi deux de ses frères plus jeunes. Anna se fit joyeusement sa servante. Il la traitait d'une façon dure, ne lui laissait, dans la journée, pas un moment de répit. Elle couchait en un réduit au-dessus de l'étable ; son plus jeune frère, dont la chambre était voisine, l'entendait, durant les oraisons de ses veilles, se cingler le corps jusqu'au sang. Elle lavait, avant l'aube, le plancher, pour qu'on n'y surprît aucun vestige de ses flagellations.

Deux ans plus tard, l'abbé Moës mourut d'une maladie soudaine ; Anna eut la vision de son Purgatoire, et, afin de l'abréger, en assuma une part effrayante. L'expérience de ces tourments lui permit de consigner une admonition salutaire et profonde :

« Les souffrances d'une personne dont l'âme est unie au corps ne peuvent en aucune façon équivaloir aux souffrances des âmes séparées. Ici-bas, une seule douleur très forte affecte tellement le corps entier, qu'au cas où une douleur plus faible vient s'y ajouter, elle est en quelque sorte absorbée. Mais, dans ces souffrances de l'autre monde, on sent tout à la fois avec une telle intensité qu'on semble être, en quelque sorte, multiplié pour être plus accessible à la douleur. »

Elle n'eut pas simplement à endurer les tortures qu'appelait sur elle son libre vouloir compatissant. Sauf le Curé d'Ars, il n'y a pas eu, peut-être, au siècle dernier, une créature harcelée par les démons, comme Anna Moës le fut presque jusqu'à sa mort.

Cette persécution lui avait été prédite, en 1859, le jour de la fête du Sacré-Cœur, dans un transport où elle contempla Jésus sous sa couronne d'épines, et le cœur lacéré de plaies. L'épreuve commença par des tentations bizarres, qui allèrent en s'exaspérant, à mesure qu'Anna s'enhardissait contre elles et les méprisait. La ceinture de fer qu'elle portait autour des reins disparaissait sans qu'elle pût s'expliquer comment. Tantôt des images obscènes la hantaient, tantôt des bêtes hideuses fourmillaient à travers sa chambre. Si elle voulait proférer le nom de Jésus, des doigts lui serraient la gorge, l'étranglaient. Quand elle prenait le chemin de l'église, il lui semblait qu'une nappe d'eau submergeait la campagne et qu'en avançant elle se noierait. Les exorcismes rompaient pour quelques journées ces obsessions. Mais, alors, elle était atterrée d'elle-même, sollicitée au suicide. Elle voyait sur la table une corde, un cou-

teau, du poison. Une fois même elle avala un réel poison, mais le rejeta aussitôt.

Pourtant, dans les intervalles de ces supplices, des joies extatiques la comblaient ; elle recevait en son âme toutes les gloires du Christ souffrant, les agonies de sa Passion transfigurées, et sur les suavités ineffables de cette agonie rédemptrice une de ses confidences ouvre un abîme de lumière :

« L'état dans lequel on se sent *fait penser à celui de nos premiers parents en l'état d'innocence* : les trois puissances, la mémoire, l'intelligence et la volonté, ne sont plus sous l'influence des suites du péché originel, et peuvent s'adonner sans entraves à leur activité supérieure. »

La compassion qui la transperçait en présence de l'Amour déchiré lui mérita de porter même sur sa chair les signes du crucifiement. Après une extase où elle avait senti le Sauveur ôter de son propre front la couronne d'épines pour lui en ceindre la tête, elle vit « avec effroi » que du sang avait coulé de son front jusqu'à ses vêtements. Le 30 Mars 1860, comme elle fut portée, en esprit « sous la Croix », un rayon, aigu comme une lance, partit du Cœur crucifié, transverbéra le sien, en fit couler du sang et de l'eau. Lorsqu'elle reprit ses sens, elle avait « une fièvre dévorante » et « le sang avait percé jusqu'à sa robe ».

« Le 6 Avril, le Vendredi-Saint, explique-t-elle, ayant suivi le Sauveur jusqu'au Calvaire dans une grande et ardente compassion, au moment où le doux Agneau fut attaché à la croix, une vertu mystérieuse sortit de lui pour dilater les puissances de mon âme et de mon corps. Une vive lumière me jeta par terre, m'étendit sur une croix mystique, et aussitôt des rayons lumineux, sortant des plaies du Sauveur comme des clous énormes, vinrent percer mes mains et mes pieds. La douleur fut telle que jamais je n'en avais éprouvé de pareilles dans mes extases. Le sang coula abondamment. Revenue à moi, j'eus beaucoup de chagrin de constater les plaies visibles sur mes mains. Je n'en parlai à personne et dissimulai mon état aux yeux de tous. »

Bien d'autres mystiques, et surtout des femmes, ont eu ce poignant privilège de la Compassion empreinte par des stigmates. Mais, chez Anna, ces phénomènes coïncidèrent avec une autre révélation : le surlendemain, jour de Pâques, l'ordre lui fut réitéré de fonder un couvent *dominicain* et le Christ lui

désignait même la maison où elle devait, avec Anna Engels, se retirer.

Elle consulta des religieux ; son projet paraissait extravagant, ils y mirent obstacle. L'un voulait faire entrer Anna Moës chez les Franciscaines garde-malades, un autre dans un Carmel. Elle vainquit la résistance de son directeur, le P. Romi, en lui signalant un épisode de sa vie intérieure qu'elle ne pouvait, jugea-t-il, connaître d'une connaissance naturelle (1).

Il obtint de deux vieilles filles, pour les servantes de Dieu, un gîte aussi pauvre que « l'étable de Bethléem ».

C'était une petite ferme délabrée, proche de Luxembourg, au Limpertsberg, « si triste et malpropre, raconte Anna, qu'elle nous fit l'effet d'un repaire de brigands. Au moyen d'une échelle on arrivait à un grenier dont le plancher était tellement troué, qu'on risquait, à chaque pas, de tomber dans la pièce du rez-de-chaussée. Le toit était si mauvais que la pluie et la neige y entraient librement... »

Un jardin attenait à cette masure ; mais comment, pour le cultiver, acheter les semences ? Anna Moës et Anna Engels eurent l'idée d'aller, dans les immondices, ramasser des chiffons et de les vendre. Elles firent transporter quelques meubles, hérités de l'abbé Moës, dans le logis qu'elles n'eussent pas échangé contre un palais, et, le 22 mars 1861, elles y passèrent la première nuit. Une tempête affreuse faillit renverser le toit. Anna Moës, priant jusqu'au matin, s'en aperçut à peine, et Anna Engels dormit dans une paix délicieuse.

Dès le lendemain, elles suivirent la règle conventuelle que leur avait tracée le P. Romi. Mlle Moës avait pris le nom de Sœur Claire, et Mlle Engels, celui de Sœur Josepha. Elles se levaient à minuit pour les Matines, se recouchaient un court moment, puis se rendaient à la Messe, fort loin, en pleine nuit noire, dans la chapelle des Rédemptoristes. Par les temps mauvais elles arrivaient trempées, restaient des heures à l'église. Au retour, des travaux manuels coupaient les offices. A midi, elles mangeaient, agenouillées devant un maigre feu, des pommes de terre cuites à l'eau. Parfois elles n'avaient ni pommes de terre ni pain, et travaillaient jusqu'au soir sans autre nourriture que l'Hostie.

(1) Il avait éprouvé, dans son couvent, un petit froissement d'amour-propre. Elle lui dit : « Tel jour, à telle heure, vous avez eu cette pensée. »

Bientôt, quelques pieuses femmes se joignirent à elles. Le noyau d'une communauté régulière se constitua. Les Rédemptoristes confièrent aux Sœurs le soin du linge de la sacristie. Leur dénûment s'atténua, mais les souffrances extatiques ou démoniaques de Sœur Claire persistaient ; dans la vie commune, elle ne pouvait plus les cacher.

La première fois que Sœur Josepha fut témoin d'une extase de la Passion — c'était un Vendredi de Carême, en 1861 —, elles disaient ensemble les petites Heures de l'office de la Sainte Vierge. Tout d'un coup, entendant Sœur Claire s'arrêter, Sœur Josepha lève les yeux, aperçoit du sang qui tachait le bonnet de sa compagne et coulait en grosses gouttes sur son front. Sœur Claire, chancelante, se retire dans sa cellule, et Sœur Josepha l'y trouve « étendue sur son lit, les mains jointes, la bouche entr'ouverte et comme desséchée, les yeux et les tempes enfoncés, pâle et raide comme une morte. » A onze heures du matin, elle sortit de cette extase, mais faible, hors d'état de se soutenir, brûlée d'une soif horrible. Ses cheveux étaient imbibés de sang, les plaies des mains et des pieds étaient énormes, celles des pieds, plus grandes que celles des mains.

Une autre Sœur, plus tard, a décrit, en des termes minutieux, les stigmates des mains :

« Ils étaient ronds, un peu allongés du côté des doigts, rouges et remplis de sang caillé, d'environ un à deux centimètres de diamètre. On voyait dans le milieu de la main un tout petit creux, et, du côté opposé, une petite proéminence, comme si un clou avait été enfoncé du dedans au dehors. »

Le plus étrange peut-être en ces ravissements, c'était de les voir interrompus soudain ; elle reprenait une façon de vivre normale, parlait, répondait comme si rien ne se fût passé, puis retombait subitement dans sa vision, défigurée, les yeux fixes, se tordant les mains, râlante, agonisante, parfois les bras étendus et soutenue dans le vide. Elle eut des extases purement joyeuses, celle entre autres d'un matin de Pâques où, vers trois heures, elle se leva, courut sonner à toute volée la petite cloche du Couvent ; elle criait : Jésus est ressuscité, alleluia ! et ne sortit de son transport qu'en reconnaissant, autour d'elle, le cercle des Sœurs effarées. Le plus souvent, ses élévations étaient crucifiantes. Elle ne retenait point, comme Catherine Emmerich, pour les transcrire en tableaux, les circonstances de la Passion. Elle entrait, avec Angèle de Foligno, dans

l'intime des blessures de l'Homme-Dieu, les prenait en son être autant et plus que son humanité le tolérait.

« Car, avoue-t-elle, il m'est impossible de décrire ce que je souffre, et je serais incapable de l'endurer, si Dieu ne me mettait dans l'état surnaturel de l'extase. Le Sauveur *m'unit en quelque sorte à sa nature divine*, dans la mesure où Il veut que je prenne part à ses souffrances... Les douleurs physiques sont si fortes que je ne puis les comparer à aucune souffrance naturelle. Ces plaies produisent une sensation très particulièrement aiguë, *mais qui n'excite dans l'âme aucun désir d'en être délivrée ou seulement soulagée*... Il est nécessaire pour cela que le corps soit entraîné par l'âme dans un état supérieur et surnaturel qui le recrée et le transforme en quelque sorte... L'âme, de son côté, voyant la docilité et l'amour avec lesquels le corps assume ces dures souffrances, se trouve encouragée à le soutenir, et d'autant plus qu'elle constate que le corps ne lui fait plus d'obstacle pour sa vie supérieure et surnaturelle. »

D'autre part, les Esprits malfaisants se relayaient à la tourmenter. Ils la frappaient, la traînaient à travers sa cellule, essayaient de l'étouffer sous la paillasse de son lit. Une des sœurs l'en retira, un matin, à demi-morte. Pendant ses jeûnes, une faim atroce la rongeait ; il lui semblait « qu'un troupeau de moutons n'aurait pas suffi à la rassasier ». Et cette faim n'avait rien d'une faim « naturelle qui, soufferte pour Dieu et son Église, accroissait, au contraire, en elle, la charité et l'amour de la pénitence ». Dans l'église, elle voyait une cohorte de démons, tendant des glaives de flamme, faire la haie depuis la porte jusqu'à la table de la communion. Des violences mêmes physiques assaillaient sa chasteté. Excédée, proche du désespoir, croyant sa damnation certaine, elle n'apercevait qu'une délivrance : fuir n'importe où.

Un jour, elle s'enfuit réellement, courut à la gare et prit un billet pour Trèves. A peine arrivée en cette ville, après avoir pu communier dans la cathédrale, elle sentit qu'une force surhumaine l'enlevait à travers l'espace. Elle fut transportée, en France et en Allemagne, au milieu d'assemblées luciférienne et contrainte d'assister à des abominations. Les démons la martyrisèrent, la jetèrent, mourante d'horreur et de faim, parmi les arbres d'une forêt sans route. Là, elle perçut dans l'air un bruissement et une clarté qui croissait. La Vierge Marie, avec des Anges, descendait la délivrer ; Elle lui fit boire

un breuvage qui la ranima, et l'emmena « en planant au dessus des villes, des villages, des fleuves et des bois, jusqu'à un petit bourg situé sur une montagne... Les portes de l'église s'ouvrirent d'elles-mêmes, et je fus déposée dans une chapelle à gauche où se trouvait une belle statue de la Mère des Douleurs. » En sortant, elle apprit, à l'auberge voisine, que cette chapelle était un lieu de pèlerinage, dédié à Saint Eberhard, dans le diocèse de Trèves, et elle regagna son couvent où ses compagnes se désespéraient.

A ces tentations exorbitantes s'adjoignait, pour elle, la tristesse de l'impiété d'un siècle qu'elle *voyait* très misérable. Cet événement eut lieu du 6 au 8 décembre *1877*. Trois ans auparavant, elle avait eu la vision du Christ justicier proférant d'une voix semblable au tonnerre : « O monde, monde aveuglé, pourquoi me persécutes-tu ? Que t'ai-je donc fait ? » Mais la Mère de Dieu adjurait son Fils d'avoir encore pitié ; elle Lui présentait Sœur Claire comme expiatrice ; et le poids des péchés du monde tomba sur la victime, avec une angoisse et des remords indicibles.

Auprès de tribulations pareilles comptaient peu les opprobres venus des hommes ; on se doute qu'ils ne lui furent pas épargnés. Elle avait fait demander, en 1863, à l'évêque de Luxembourg, son approbation pour la petite communauté ; prévenu contre elle, il refusa net, et même voulait exiger la dispersion des sœurs ; elles obtinrent cependant de rester ensemble pour cultiver la ferme, mais sans oratoire, sans habit religieux, sans pouvoir admettre aucune des vingt postulantes qui voulaient s'associer à elles.

La soumission de Sœur Claire fut totale et admirable : « Mon âme, remarquait-elle, a un besoin naturel d'être méprisée et humiliée de temps en temps... Parfois je suis étonnée d'entendre dire que les mépris blessent et offensent profondément. Cela me paraît incompatible avec le véritable amour de Dieu... O un mépris, un seul mépris, que de grandes choses il peut valoir devant Dieu !... *Je n'ai pas d'ennemis*, car tous ceux qui nous calomnient et nous persécutent sont nos meilleurs amis. »

Pourtant, le Tiers-Ordre de Saint Dominique commençait à se propager dans le Grand-Duché de Luxembourg. Sœur Claire et les autres Sœurs y furent admises. C'était une étape vers la fondation du monastère régulier. D'inintelligentes hostilités la

retardaient. Une fausse extatique s'était introduite auprès de Sœur Claire ; l'évêque les condamna toutes deux, interdit aux prêtres qui les dirigeaient d'avoir désormais aucun rapport avec elles. Sœur Claire se vit délaissée, vilipendée comme une visionnaire « maladive et dangereuse ». Elle n'aurait, par instants, souhaité qu'une chose : être libérée de sa mission, ne plus approcher de Dieu par des chemins extraordinaires. Mais la Voix inflexible lui intimait d'obéir en tout : « Je veux achever en toi ce que j'ai commencé, tu n'as pas la possibilité d'échapper à ma puissance. » Le même Esprit, qui lui commandait de souffrir, l'armait d'une force supérieure à toutes les lassitudes.

En 1869, et pendant les six années qui suivirent, elle satisfit aux nécessités réparatrices en jeûnant tout le Carême un jeûne absolu, n'étant sustentée que d'un seul aliment : de la communion quotidienne. Et son corps se pliait à cette abstinence. Elle ne dormait qu'une heure par nuit.

Des périodes de paix radieuse surpayaient ses désolations. Elle atteignait une telle profondeur « d'union transformante » que, parfois, la présence sensible du Christ se substituait en elle au sentiment de sa propre vie :

« Dès que j'eus reçu la Communion — ceci se passait en 1876, le jour de la fête du Sacré-Cœur, — je perçus que mon cœur était mystérieusement transformé en celui de mon Bien-Aimé. Les espèces du pain disparurent, et je sentis en moi le Cœur vivant de mon adoré Rédempteur qui enveloppa totalement mon cœur et le liquéfia, de façon que je dus me dire : Ton cœur n'existe plus ; à sa place se trouve celui de ton Epoux bien-aimé. »

Humainement, des assistances imprévues, celle d'un oncle prêtre qui revint des États-Unis, celle du P. Rouard de Card, vicaire général des Frères-Prêcheurs, avaient soulagé l'excessive indigence du Couvent et redressé, à l'égard de Sœur Claire, l'opinion publique. Les Sœurs avaient maintenant un petit oratoire ; en 1873, il leur fut permis de faire, là, profession. Elles étaient dominicaines, mais sans l'habit. L'évêque de Luxembourg mourut ; son successeur, Mgr Koppes, autrement disposé, fit examiner par des théologiens les révélations de Sœur Claire. Ils répondirent à l'unanimité : « Sœur Claire n'a pu être trompée par le Démon et tout ce qu'elle se propose est louable. »

La volonté du Christ lui désigna, pour y établir le monastère des dominicaines, une vallée du Luxembourg belge, Clairefontaine, ainsi appelée parce que Saint Bernard, dit-on, accompagnant le Pape Eugène III de Reims à Trèves, fit halte en ce lieu et bénit une source dont l'eau reçut une vertu de guérison. Des châtelains du pays donnèrent l'argent que Sœur Claire n'avait pas, afin qu'on pût construire une chapelle et des bâtiments. Sœur Claire, seule religieuse de chœur depuis qu'étaient mortes Sœur Josepha et Sœur Johanna, aidée de quelques converses, disposa tout dans leur nouvelle demeure, avec un enthousiasme de joie qu'atteste cette parole d'une de ses lettres :

« Pour faire la volonté de Dieu, j'affronterais le glaive et le feu. Je sens en moi une telle force surnaturelle qu'il me semble que rien ne pourra m'ébranler. Qu'un monde nouveau et un enfer nouveau surgissent et se conjurent pour m'exterminer, je ne broncherai pas. »

Le 30 avril 1882, en la fête de Sainte Catherine de Sienne, fut célébrée la cérémonie de sa vêture, où, selon le rite de l'Ordre, l'officiant présente aux novices deux couronnes, une de fleurs et une d'épines. Devant celle-ci, Claire Moës n'était point une novice. La couronne qu'elle avait, en secret, choisie dès son enfance, elle la prenait liturgiquement ; de même que la consécration de l'Ordre dominicain au Sacré-Cœur, accomplie, depuis des années, dans le désir de la Voyante, avait été visiblement réalisée par le Père Jandel, peu avant sa mort, en 1872.

Mais Sœur Claire ne demandait à Dieu que de souffrir jusqu'à la fin. Elle voulait les dérisions et les injures comme son seul manteau de gloire. Le fiel ne manqua jamais dans son calice. En 1884, il y eut, à travers les rues de Luxembourg, au temps du carnaval, un défilé sacrilège ; Sœur Claire, en effigie, fut bafouée, déshonorée avec les prêtres qui la dirigeaient. Deux ans plus tard, au moment d'une grève, les ouvriers d'Arlon allèrent manifester devant le monastère de Clairefontaine ; on insulta les religieuses, on lança des pierres contre leur porte ; une hache envoyée par dessus le mur de clôture alla s'enfoncer dans le plancher d'une cellule. Les Sœurs décidèrent de revenir à Luxembourg, au Limpertsberg, et c'est là que fut édifié leur couvent actuel. L'ampleur des constructions, proportionnée à l'affluence des postulantes, fait songer au grain de senevé devenu un grand arbre.

Sœur Claire, élue prieure, se manifesta aussi apte au gouvernement temporel qu'à la direction ascétique. Ses maximes portaient le sceau d'un bon sens que les inspirations divines avaient confirmé dans sa rectitude :

« Les austérités, disait-elle, doivent être pratiquées avec un esprit vrai d'humilité et de renoncement ; sans cela elles sont vides de mérites et peuvent devenir une abomination aux yeux de Dieu... Mieux vaut faire peu avec suite et allégresse que de se charger de fardeaux qu'il faut déposer presque aussitôt.

« L'obéissance extérieure, sans la soumission de la volonté et du jugement, est comme l'enveloppe d'une noix sans son fruit. »

« La vraie liberté consiste dans l'obéissance. »

Pour prévenir les zizanies, les aigreurs médisantes, les vanités stériles, elle avait imposé une règle : quand deux religieuses, pendant la récréation, s'entretenaient, il leur était interdit de parler d'une troisième, ni de se décerner l'une à l'autre des louanges. Elle exigeait des Sœurs l'obéissance absolue, mais s'humiliait devant elles, expiait leurs fautes à leur place, voulait être la plus pauvrement vêtue.

Trois ans avant sa mort, le 29 juillet 1892, elle subit encore une crise d'obsessions démoniaques où elle se croyait damnée, criait son désespoir, injuriait, malgré elle, le prêtre qui l'exorcisait. Victorieuse jusqu'au terme, elle ne connut le repos qu'après avoir consommé l'offrande d'elle-même. Les derniers temps de son épreuve terrestre, elle ne pouvait plus, trop faible, quitter sa cellule. Mais, de son lit, ses yeux atteignaient le chœur de l'oratoire et l'autel. Elle expira le 24 février 1895, sa tête inclinée, en avant, comme Jésus moribond. Sa bouche et ses yeux se fermèrent d'eux-mêmes.

Il ne semble pas que sa mort ait suscité autour de sa vie une immédiate rumeur de vénération. J'allai à Luxembourg six mois plus tard, j'y retournai en 1896 ; personne ne me parla d'elle dans le pays. Elle devait être de ces Saintes cachées qui émergent peu à peu (1) du silence et d'une sorte de nuit surnaturelle.

(1) Le procès de sa béatification a été, malgré la guerre, depuis 1914, activement poussé.

Je n'ai pu qu'abréger, à traits rudimentaires, les phases saillantes d'une existence dont le récit intime, tracé par Anna Moës à la demande expresse de son confesseur, tient 1704 pages de manuscrit. Ce que j'en ai dit suffit à dévoiler, une fois de plus, l'inévaluable pouvoir d'une âme qui s'est donnée au Christ totalement. L'élection mystique de Sœur Claire, ses douleurs et ses joies suréminentes témoignent quel prix Dieu mettait à l'avenir de l'Ordre dominicain ; et, telles furent les conditions de sa renaissance, telles demeurent celles de sa durée. « La vraie dominicaine *se bâtit* dans les souffrances », répétait Sœur Claire. La croix de Lacordaire, dans la crypte des Carmes, la grossière croix brune couronnée d'épines où il se faisait suspendre et flageller a plus acquis aux Frères Prêcheurs que toutes les persuasions de son éloquence. « Nous sommes faits, disait le Curé d'Ars, en forme de croix. » *Se faire croix*, c'est, qu'on le veuille ou non, l'unique manière d'être homme au sens de Dieu.

Emile Baumann.

TEXTES ANCIENS

Prière de Sainte Catherine de Sienne[1]

O Déité ! Déité ! ineffable Déité ! O Bonté souveraine qui par pur amour nous as créés à ton image et à ta ressemblance ! Tu n'as pas dit en créant l'homme : Sois fait ! comme pour les autres créatures ; mais Tu as dit : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance !* O amour ineffable, toute la Trinité a concouru à sa création et la forme de la Trinité, Déité éternelle, a été imprimée dans les puissances de son âme.

Tu lui as donné la mémoire pour qu'il reçoive ta forme, ô Père éternel. Comme Père, Tu tiens et conserves toutes choses en Toi : ainsi Tu as donné la mémoire pour retenir et conserver ce que l'intelligence voit, saisit et connaît de Toi, Bonté infinie. Et par cette intelligence nous participons à la Sagesse de ton Fils unique. Tu nous as donné la volonté, la douce clémence du Saint-Esprit : cette volonté se lève, pleine de ton amour, elle saisit comme avec la main ce que l'intelligence comprend de ta Bonté ineffable, avec cette main énergique de l'amour elle remplit la mémoire et le cœur de Toi.

Grâces, grâces à Toi, haute et éternelle Déité, pour tant d'amour que Tu nous manifestes en nous donnant une forme si précieuse et les puissances de notre âme : l'intelligence pour

(1) Cette prière fut faite à Avignon, un jour que Grégoire XI avait demandé à la Sainte de prier particulièrement pour lui.

Te connaître, la mémoire pour nous souvenir de Toi et Te garder en nous, la volonté et l'amour pour T'aimer au-dessus de tout. N'est-il pas raisonnable, quand on sait que Tu es l'infinie Bonté, de T'aimer ? Qu'il rougisse l'homme qui, tant aimé de Toi, n'aime pas !

O Déité éternelle, en Toi est l'amour sans mesure. Lorsque notre misère et notre fragilité nous firent tomber dans la corruption du péché par la désobéissance de notre premier père, Toi, Père souverain et éternel, l'amour T'a contraint à jeter un regard de miséricorde sur nous, pauvres malheureux. Et Tu as envoyé le Verbe, ton Fils unique, le Verbe Parole incarnée, voilée sous la misère de notre chair, vêtu de notre mortalité.

Et Toi, ô Christ Jésus, notre Réconciliateur, notre Réformateur et Rédempteur, Tu T'es fais Médiateur, ô Verbe d'amour. De la grande guerre entre l'homme et Dieu Tu as fait la grande paix. Nos iniquités et la désobéissance d'Adam, Tu les as punies sur ton corps en obéissant jusqu'à l'ignominieuse mort de la croix. Sur la croix, ô doux Amour Jésus, Tu as fait un coup qui a satisfait à notre faute et aussi à l'offense du Père que Tu as vengée sur Toi-même.

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi.

De quelque côté que je me tourne, je trouve l'ineffable Amour. Nous sommes inexcusables de ne pas aimer, car, ô Dieu-Homme, Tu m'as aimée sans être aimé de moi ; je n'étais pas et Tu m'as créée. Tout ce que je veux aimer et qui a l'être, je le trouve en Toi, excepté le péché qui n'est pas en Toi et qui n'est pas digne d'amour. Si nous voulons aimer Dieu, nous avons ton ineffable Divinité ; si nous voulons aimer l'homme, Tu es l'Homme, et je peux Te connaître, Pureté ineffable. Si je veux aimer un maître, n'as-tu pas payé le prix de ton sang, ne nous as-Tu pas retirés de la servitude du péché ? C'est Toi, le Maître, notre Père, notre Frère par ta bénignité, par ton amour sans mesure. O Déité éternelle, le Verbe, ton Fils, a voulu, selon ta volonté, répandre son précieux Sang en faveur de notre misère sur le bois salutaire de la très sainte Croix.

O Déité, tu es la souveraine Sagesse : je suis une ignorante et misérable créature. Tu es la souveraine et éternelle Bonté. Je suis la mort, et Toi, la vie ; moi, les ténèbres : Toi, la lumière ; moi, la folie : Toi, la Sagesse ; Toi, l'infini : moi, le

fini; moi, le malade : Toi, le médecin. Je suis une fragile pécheresse qui ne T'a jamais aimé. Tu es la Beauté très pure et je ne suis qu'une sordide créature. Par un amour ineffable Tu m'as sorti de Toi-même, et c'est par grâce et non par justice que Tu nous attires à Toi, si nous voulons nous laisser attirer, c'est-à-dire si notre volonté ne se révolte pas contre la tienne.

Hélas ! Seigneur, j'ai péché ; prends pitié de moi.

Bonté éternelle, ne regarde pas nos misères dont nous nous sommes chargés nous-mêmes en nous séparant de Toi. Bonté sans mesure, en éloignant notre âme de son objet véritable. Nous Te prions, par ton infinie miséricorde, de regarder avec ta souveraine clémence et ta compassion ton unique Épouse. Eclaire celui qui est ton Vicaire sur la terre afin qu'il ne T'aime pas pour lui-même, ni lui-même pour lui-même, mais qu'il T'aime et qu'il s'aime pour Toi. S'il T'aime pour lui, nous périssons, car en lui est notre vie et notre mort, selon qu'il est zélé pour nous sauver, nous, ses brebis en danger de perdition. S'il s'aime et s'il T'aime pour Toi, nous vivons, car nous recevons du bon pasteur un exemple de vie.

O souveraine et ineffable Déité, j'ai péché et je ne suis pas digne de Te prier ; mais Tu es assez puissante pour m'en rendre digne. Seigneur, punis mes péchés et ne regarde pas le monde à travers mes misères. J'ai un corps : je Te le rends et je Te l'offre. Voici ma chair, voici mon sang : immole, détruis, brise mes os en faveur de ceux pour lesquels je te prie. Si Tu le veux, mes os et la moelle de moi-même, triture-les en faveur de ton Vicaire, l'unique époux de ton Épouse, pour lequel je Te prie de m'accorder qu'il cherche ta volonté, qu'il l'aime et qu'il l'accomplisse, et qu'ainsi nous ne périssions pas. Donne-lui un cœur nouveau. Fais-le croître sans cesse en ta grâce. Qu'il soit fort pour dresser l'étendard de la très sainte Croix et faire participer les infidèles, autant que nous, au fruit de la Passion, au sang de ton Fils unique, l'Agneau immaculé.

Eternelle, ineffable et haute Déité !

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi.

Sainte Catherine de Sienne.

LES LIVRES

Dom Vital Lehodey, *Le Saint Abandon*

Paris, Ch. Amat, 1919.

Qu'est-ce que l'Abandon ? Bossuet le définissait : « C'est un amas et un composé des actes de la foi la plus parfaite, de l'espérance la plus entière et la plus abandonnée, de l'amour le plus pur et le plus fidèle » (Etats d'oraison, liv. x, 18). Et c'est bien là assez dire que l'abandon, « conformité parfaite, amoureuse et filiale » à la volonté divine, est, lorsqu'elle passe à l'état d'habitude, la voie des âmes avancées.

Dom Lehodey s'est proposé de faire un traité « à la fois théorique et pratique » (p. x) sur le saint abandon, en condensant dans un seul volume la doctrine traditionnelle que les Rodriguez, Saint-Jure, de Caussade, Le Marchand, Gay... ont longuement exposée. Il s'est surtout attaché à suivre saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori, « deux guides absolument sûrs... Fondateurs d'ordres, éducateurs de saints, saints eux-mêmes et placés sur les autels, ils sont des modèles et des maîtres » (p. xi).

A leur suite, l'auteur traite de la nature (pp. 1-80), du fondement (pp. 81-142), de l'objet (pp. 143-470), de l'excellence et des fruits (pp. 471-517) du saint abandon. Un dernier chapitre, sous forme de conclusion, jette un coup d'œil rétrospectif sur la matière développée.

Etant donné le but de l'auteur, on ne saurait lui reprocher l'inégalité du développement de ces quatre parties. Tout ce qui fait l'objet du saint abandon — autant dire l'infini des vicissitudes de l'existence humaine — est étudié en quatorze chapitres ; et si dans ce vaste développement l'on relève quelques redites, qui donc s'en pourrait étonner ? L'on pourrait peut-être penser qu'à descendre en tant de détails, à accumuler tant de citations, l'auteur lasse son bienveillant disciple. Mais que l'on n'oublie pas que les principes, dans leur généralité, ébranlent peu : puisqu'il s'agit de traité pratique, il était bon de descendre dans le concret de la vie, et d'apporter sous les yeux du lecteur des exemples susceptibles de l'entraîner.

Laissons donc le côté pratique et tenons-nous-en, pour ce rapide compte rendu, au point de vue théorique du traité.

L'auteur rappelle la division classique : volonté de Dieu signifiée et volonté de bon plaisir. A la première répond l'obéissance ; à la deuxième, l'abandon.

Cet abandon, certains ne le comprennent « qu'avec une

sorte d'élan : il va au-devant de la souffrance et l'appelle au moins implicitement ; sous couleur de générosité, il prend donc une certaine initiative, en choses où Dieu s'est réservé la décision » (p. x). Pour l'auteur au contraire, il sera conditionné par le détachement universel : avant l'événement, il sera une « simple attente » (p. 72), une « attente paisible et confiante » (p. 144) fondée sur « l'indifférence par vertu » (p. 144) qui sera sa « condition préalable » (ibid.) ; après l'événement, il sera une « soumission amoureuse et filiale » (p. 82), un « amoureux acquiescement » (p. 144) à la volonté enfin manifestée : *Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.*

D'autres le font consister dans une passivité absolue « au détriment de la prévoyance et des efforts personnels » (p. x). Sous prétexte de laisser faire Dieu, on déprécie ainsi l'activité humaine : c'est, avec toutes ses nuances les plus subtiles, le courant du Quiétisme, contre lequel l'Auteur revendique la nécessité de l'effort, de la prévoyance, de la prière, de la mortification : il faut ne pas gêner l'action divine, mais lui apporter aussi « une pleine soumission passive et toute l'intelligente et active coopération qu'elle attend de nous » (p. xi). L'auteur, parlant de la voie qui conduit au saint abandon, pourra dire qu'elle est « longue et très ardue » (p. 84) et qu'elle implique une multiplicité d'actes qui, à la longue, constitueront l'habitus.

Il y a donc un double écueil à éviter : la vérité se trouve plus haut que ces deux positions extrêmes. Le saint abandon aura comme conditions préalables « le détachement universel, une foi vive, une confiance absolue en la Providence » (p. 519) ; mais c'est l'amour de Dieu qui l'opérera en nous : l'amour, principe d'union, « uniformira » notre volonté et la volonté divine, à tel point qu'il n'y aura plus deux vouloirs mais un seul. L'âme abandonnée sera un Amen perpétuel : « Oui, Père céleste, oui et toujours oui » (saint François de Sales) ; « Oui, mon Père, puisque c'est votre bon plaisir » (sainte Gertrude). Qui ne le voit ? C'est la sainteté. Aussi comprend-on saint François de Sales : « Il est impossible à Dieu tout-puissant de perdre une âme qui, en sortant de son corps, a sa volonté soumise à la volonté divine. Telle que notre volonté se trouve à l'heure de notre trépas, elle demeure éternellement » (Esprit, III, 42), et le P. Louis de Blois affirmant que « à la mort un acte de *parfaite conformité* nous préserve non seulement de l'enfer, mais encore du purgatoire » (p. 514).

S'il en est ainsi, si le saint abandon, fruit naturel de la charité (p. 119), est « une conformité... mais une conformité née de l'amour et portée à un degré élevé » (p. 71) et se traduisant par un Amen perpétuel, l'on se demande pourquoi l'au-

teur insiste en tant d'endroits pour préciser que l'abandon ne répond qu'au bon plaisir divin et pour l'opposer en quelque manière à l'obéissance qui vise la volonté signifiée de Dieu (1). Tout en maintenant la distinction des deux volontés, ne peut-on pas dire que le saint abandon a à s'exercer dans l'un et l'autre champ ? L'auteur parle de « remise amoureuse, confiante et filiale », de « perte totale de notre volonté en celle de Dieu » (p. 81). Et ceci, nous semble-t-il, peut se très bien appliquer aux deux volontés distinguées en Dieu. De quelque manière que Dieu lui parle — par une loi formulée officiellement mais dont, ne l'oublions pas, les circonstances multiples de la vie commandent ou non l'intégrale observance ; ou par un événement imprévu — l'âme abandonnée doit répondre par le même amen. Et il y a, en fait, dans toute existence concrète, une intervention si constante d'événements imprévus, souvent imprévisibles (= volonté de bon plaisir) que les théologiens ont dû instituer une distinction dans l'obéissance exigée par les préceptes : les préceptes positifs valent « semper sed non pro semper ». D'une part donc, en envisageant la réalité concrète, nous devons reconnaître que l'abandon a toujours à s'exercer, même en face des décrets de la volonté signifiée (2). Et d'autre part, l'obéissance parfaite à la volonté signifiée n'est-elle pas un Amen absolu, *uniformité* du vouloir divin et du

(1) « L'obéissance à la volonté de Dieu signifiée est donc le moyen normal de parvenir à la perfection... Il n'en reste pas moins vrai que l'obéissance à la volonté signifiée demeure, au milieu des événements accidentels et variables, *le moyen fixe et régulier, la tâche de tous les jours* et de chaque instant. C'est par là qu'il faut commencer, c'est par là qu'il faut continuer et finir. — Il nous a paru bon de rappeler cette vérité capitale au début de notre étude, afin que les justes éloges qui seront décernés au saint abandon ne portent personne à le poursuivre avec un zèle exclusif, comme s'il était la voie unique et totale. Il est, certes, une part importante de la voie, il n'en saurait constituer la totalité. Autrement que fait-on de l'obéissance ?... » L'auteur ajoute quelques lignes plus bas — et par là semble reconnaître le bien-fondé de notre remarque : « D'ailleurs, que la volonté de Dieu soit signifiée d'avance ou déclarée au cours des événements, elle a les mêmes droits, elle impose les mêmes devoirs. Nous n'avons pas à choisir entre l'obéissance et l'abandon, ils doivent marcher de conserve et dans l'union la plus étroite » (pp. 24-25).

(2) Ceci a lieu *même* quand il s'agit des révélations privées faites par Dieu à une âme. Le Dieu de toute vérité accepte, et exige, que ses ordres soient sanctionnés par l'autorité du confesseur ou du directeur. C'est donc un acte d'abandon que Dieu exige des âmes à qui Il se communique : abandon le plus difficile peut-être, puisqu'il implique le renoncement à la certitude subjective.

vouloir humain ? L'abandon serait plus que la simple obéissance : il serait l'obéissance à son degré le plus aimant : il n'y a plus deux volontés, l'humaine et la divine, accordées mais distinctes, il n'y a plus qu'un vouloir unique, celui de Dieu.

De quelque volonté divine qu'il s'agisse, il nous semble donc que le saint abandon a occasion de s'exercer. Il implique de la part de l'âme cette offrande dont parle saint Alphonse : « Epouse bénie de Jésus, prenez l'habitude de vous offrir sans cesse à Dieu dans l'oraison ; protestez que par amour pour le Bien-Aimé, vous voulez souffrir n'importe quelle peine... » (*Relig. sanctif.*, ch. XIX, § 2.) Le Psalmiste à plusieurs reprises parle des dispositions de l'âme abandonnée : « Oculi mei semper ad Dominum » (XXIV, 15), « Ad te levavi oculos meos... Ecce sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum » (122, 1). « Quia ad te Domine, Domine oculi mei » (140, 8). Et il y a dans ce regard attentif, levé vers les cieux, tout ce que comporte le saint abandon : détachement de tout le créé, foi en Dieu, confiance en sa paternelle sollicitude, attente vigilante de ses ordres, amour embrasé qui nous jette en son sein (1).

Après ce long travail de la purification intérieure, la volonté créée, désencombrée de toute attache, est devenue un vivant reflet de la volonté divine. Le bon vouloir divin y imprime son image, et il se produit alors entre la créature et le Créateur ce mystérieux échange d'influence : Dieu donne à l'âme de s'abandonner, et l'âme s'abandonne : verbe de Dieu, elle redit, comme le Fils éternel du Père, ce *fiat* d'adoration et d'amour, d'acceptation et de louange : *Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.* Tout est bien, tout est pour le mieux : « Amen, Amen ! Fiat, Fiat ! »

Et si la volonté du Père, volonté toute sanctifiante, exige que l'âme abandonnée aille jusqu'au bout du sacrifice, sous l'influence divine elle ira jusqu'au vœu de victime, « état spécial » comme dit l'auteur, mais dont on peut dire qu'il est l'aboutissant normal des effluves de la grâce en nous. L'amour, principe d'union, implique l'uniformité. Le cri de saint Paul : « adimpleo ea quae desunt passionum Christi », s'il n'est qu'une exception, le doit à notre très grande lâcheté. L'âme qui ne refuse rien, normalement sera conduite jusque-là. Mais il reste bien entendu, comme le souligne Dom Lehodey, qu'on doit laisser faire Dieu : c'est de Lui que doit venir l'appel ; nous ne sortons donc pas de l'abandon.

(1) « Comme les yeux des serviteurs sont attachés aux mains de leurs maîtres (Ps. 122), ainsi devons-nous tenir les yeux de notre âme élevés constamment vers Dieu, et pour voir ce qu'Il veut de nous et pour implorer son aide... » (p. 223).

Nous ne nous arrêterons pas à analyser les fruits du saint abandon : il suffira de lire l'ouvrage de Dom Lehodey. L'âme abandonnée, on la représente comme le petit enfant entre les bras de sa mère. Figure rigoureusement exacte, mais qui ne répond qu'à l'*état* d'abandon ; avant d'en arriver à ce point, il faut que l'âme soit prise par son Dieu, et pour cela qu'elle se soit livrée, qu'elle se soit laissée prendre. Cette simple remarque, par tout ce qu'elle suppose d'efforts et d'application de notre part, suffit amplement, croyons-nous, à éloigner tout soupçon de Quiétisme.

A s'en rapporter à notre grande thaumaturge contemporaine, il semble que le Seigneur, admirable en ses conseils, veuille de nos jours attirer le plus grand nombre possible d'âmes à cette voie de confiance et d'abandon. « Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre... Je sens que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes... la voie de l'enfance spirituelle, le chemin de la confiance et du total abandon » (Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus).

A tous ceux qui se sentiraient appelés à entrer dans cette voie, nous recommandons l'ouvrage de Dom Lehodey. Ils y trouveront des conseils pratiques, des exemples édifiants, qui faciliteront leur tâche par la lumière qu'ils y puiseront.

M.-R. Cathala, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : ✝ Augustinus, archiep. Tolosanus.

Imprimerie E. Aubin. — Ligugé (Vienne).